



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

**DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY**

JAMIA MILLIA ISLAMIA  
JAMIA NAGAR

**NEW DELHI**

**Please examine the book before taking it out. You will be responsible for damages to the book discovered while returning it.**

**DATE DUE**

*Rare.*

Call No. 811.619

Acc. No. 36349

Late fine rate: 168 L 785 ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ 25 P. Per day

(1) Ordinary Book ☐ 5 p. per day 1 Rs. Per day

(2) TBS Book ☐ 25 p. per day 1 Rs. Per day

(3) Over night Book 1 Re. per day

# اقبال اور مسکاتِ تصوف

ڈاکٹر ابواللہ صیقلی



نیشنل بک ٹرسٹی برائے مسلمانہ تقریبات ولادت علامہ محمد اقبالؒ

اقبال اکادمی پاکستان

۹۰-بی-۲-گلبرگ ۳ ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

RARE BOOK

ڈاکٹر محمد معزالدين

ڈائریکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

سید اظہارالحسن رضوی

مطبع عالیہ ، ۱۲۰ شمیل روڈ ، لاہور

۱۹۷۷ء

۱۱۰۰

ناشر

طابع

مطبع

طبع اول

تعداد



## فہرست

پیش گفتار

تمہید و تعارف

باب اول فصل اول

۳۵ تاریخ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

باب اول فصل دوم

۷۵ تاریخ تصوف کا ہندی ، یونانی اور اسلامی پس منظر

باب اول فصل سوم

۱۳۱ برصغیر پاک و ہند میں تاریخ تصوف اسلام

باب دوم

۱۹۵

اقبال اور مسلک تصوف  
(کلام اقبال کی روشنی میں)

باب سوم

۲۵۹

اقبال اور صوفیائے کرام

## باب چہارم

تصوف کا لہجہاتی اور فکری پہلو اور علامہ الہال

○ اشارید

۱۔ اسخاص

۲۔ اماکن

۳۔ کتب

---



علامہ محمد اقبالؒ

(۱۸۷۷ — ۱۹۳۸)

## پیش گفتار

’افبال اور نصوف‘ کی نصیف کی ایک داساں ہے ، اگر یہ داساں صرف مصنف کی ہوی ہو اس حودمائی اور ہرزہ سرائی کی ضرورت نہ بھی ، لیکن اس کے پس منظر کو فارشن کے سامنے پیش دینے کی ضرورت اس لیے بڑی کہ وہ اس کی نوعیت اور مصنف کے نقطہ نظر سے معارف ہو جائیں ۔ نصوف سے مصنف کی دلچسپی خاندانی ہے ۔ میری والدہ محترمہ حضرت ساء نصیرالدین حسین ابن حضرت ساء نیاز احمد بریلوی کے خایفہ اور سجادہ نشین حضرت ساء نصیرالزماں سے بیعت تھیں اور انہوں نے مجھے بھی اپنے بر و مرشد سے بیعت کرایا ؛ یہ بیعت تبرک بھی ۔ میرے آغاز جوانی میں حضرت کا وصال ہو گیا لیکن میں اس سجادہ کے معتقدین میں رہا اور ہوں ۔ مجھے حال و فال کی محفلوں ، مجلسوں اور حلقہ درس میں شرکت کا بھی موقع ملا ۔ میں نہ صوفی ہوں نہ صاحب حال و فال ، ہاں صوفیوں اور نصوف کو جہاں نک وہ قرآن حکیم ، احادیث نبویؐ ، سیرت صحابہؓ اور روح اسلام کے منای نہیں قبول اور تسلیم کرتا ہوں ۔ یہی سبب تصوف کے مطالعہ اور اس کی تحقیق سے میری دلچسپی کی اساس ہے ۔

سام یا کسنان سے پہلے علی گڑھ میں فلسفہ آنرز میں میرا ایک اختیاری مضمون تھا اور اساتذہ میں پروفیسر ڈاکٹر سید ظفر الحسن ، پروفیسر مبان محمد شریف اور ڈاکٹر محمد محمود احمد صاحب میرے اساتذہ میں تھے ۔ فلسفہ کی ایجاد شناسی بھی ان بزرگوں کی بخشش کا نتیجہ ہوئی ۔ اللہ تعالیٰ ان کے سراتب بلند فرمائے کہ اب تینوں

مرحوم ہو چکے ہیں۔ نفسیات کا باقاعدہ مطالعہ بھی اسی دور میں شروع ہوا اور ان مضامین سے دلچسپی جاری رہی۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد علی گڑھ سے، جہاں میں فارغ التحصیل ہو کر شعبہ اردو سے ۱۹۴۸ء سے منسلک تھا، تعلیمی رحمت بر انگلستان گیا۔ میری تحقیق کا موضوع نو جدید لسانیات اور بالخصوص صوتیات تھا لیکن برٹش سیوزیم اور انڈیا آفس کے کتب خانوں میں اپنی دلچسپی کے مخطوطات اور نادر و نایاب تصانیف کی جستجو بھی جاری رہی۔ ان میں اردو زبان و ادب کے علاوہ برصغیر کی تاریخ، ثقافت اور تحریکات سے متعلق ماخذات بھی دیکھے۔ یہاں تصوف پر وسیع لٹریچر میں بعض رسالے اور کتابیں پہلی مرتبہ دیکھنا نصیب ہوئیں اور میں نے ان سے ضروری اقتباسات اور حواشی نقل کر لیے۔

۱۹۵۰ء میں لندن سے واپسی کے بعد میں پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ اردو سے منسلک ہو گیا اور اگلے چھ سال لاہور کے ارباب دانش و علم کی خدمت میں حاضری کا موقع بھی ملا۔ ان میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بھی تھے جن سے لاہور میں کبھی کبھی اور تعطیلات گرما میں تقریباً روزانہ سری کی خوشگوار فضاؤں میں نیاز حاصل ہوتا۔ ایسی ہی ایک مجلس میں ان یادداشتوں کا ذکر آیا جو میں نے تصوف کے موضوع پر جمع کی تھیں۔ خلیفہ صاحب کے اصرار پر میں نے یہ ان کی خدمت میں پیش کیں تو انہوں نے فرمایا کہ اسے مرتب کر ڈالو۔ اسی سلسلے میں فرمایا کہ علامہ اقبال کا ارادہ تھا کہ وہ تصوف اسلام کی ایسی تاریخ لکھیں جس میں ایک طرف تصوف اسلامی کے اصل احزاء و ارکان کا تجزیہ ہو جو ان کے نزدیک قرآن حکیم، احادیث نبوی اور تعلیمات اسلام کے عین مطابق ہیں اور اکابر-صوفیاء کے افوال و افعال سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے؛ دوسری طرف علامہ ان عناصر کا تجزیہ اور تفصیل بیان کرنا چاہتے تھے جو ان کے نزدیک تصوف اسلام میں غیر اسلامی افکار، عقاید

اور نظریات کے زیر اثر داخل ہوئے تھے اور جنہوں نے تصوف کو وہ رنگ و آہنگ بخشا تھا جسے علامہ عجمی تصوف کہنے تھے اور جس میں یہودیوں ، عیسائیوں ، زردشتیوں ، زندیقوں تک کے عقاید شامل ہو گئے تھے اور جس کے فکری پہلو پر ایرانی مابعد الطبیعیات ، یونانی فلسفہ ، بدھ مت کے افکار اور ویدانت کے اثرات نمایاں تھے ۔ ان سب نے مل کر اصل تصوف اسلام کو اس قدر مسخ کر دیا تھا کہ صوفیوں نے شریعت کو مردود سمجھ لیا اور شعائر اسلام سے آزادی بلکہ ان کی تضحیک و تذلیل کو اپنا شعار بنا لیا اور پھر یہ خیالات شاعری اور صوفیانہ لٹریچر کی بدولت فارسی اور اردو میں اٹنے عام ہوئے کہ ان کی بلعار کے سامنے اسلام کے اصلی حد و خال چھپ گئے اور وہ صوفی جو خدمت خلق میں بکتا تھے ، حمیت اور غیرت میں فرد بھی صرف حال مست اور فال مست ہو کر رہ گئے ۔ خانقاہیں جو رشد و ہدایت کا مرکز تھیں رفص و سرود کی محفلوں میں بدل گئیں اور پیروں کا مطلب دین فروش سوداگر ٹھہرا ۔ یہ وہ چند لوگ تھے جنہوں نے تصوف کے پورے تصور کو بدنام کیا اور ابک ایسا مسلک جس کے علمبرداروں نے تبلیغ دین کا بدس فریضہ ادا کیا تھا اور اعلیٰ درجے کے اخلاق کی تعلیم دی تھی اور سلاطین جابر کے سامنے بھی اعلان کلمہ حق سے خوف زدہ نہیں تھے ان کی بدولت بے اعتبار ہو گیا ۔

غرض خلیفہ صاحب نے کچھ اسے انداز میں اس موضوع کی اہمیت بتائی کہ میں اس مشکل کام پر آمادہ ہو گیا اور پہلی قسط خلیفہ صاحب مرحوم اور پروفیسر مہاں مجدد شرف مرحوم کے حکم کی تعمیل میں ”اقبال“ مجلہ بزم اقبال میں اکتوبر ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی ۔ دوسری قسط اسی مجلہ کے شمارہ اپریل ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی ۔ اس عرصے میں مارچ ۱۹۵۶ء میں میں لاہور سے کراچی چلا آیا اور شعبہ اردو کے صدر کی حیثیت سے جامعہ کراچی سے منسلک ہو گیا ۔

یہاں اس وقت ابوسعید نورالدین صاحب ابیک طائب علم بھیہ جو اقبال اکڈمی کے وظیفہ پر جامعہ کراچی میں ریسرچ کر رہے بھیہ۔ ان کا موضوع تھا 'اسلامی تصوف اور اقبال' نورالدین صاحب کی تحقیق کے نگران ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب بھیہ جو مجھ سے پہلے شعبہ اردو کے اعزازی صدر بھیہ۔ 'اسلامی تصوف' مولوی صاحب کا موضوع نہ تھا اور نہ اس قسم کی تحقیق سے مولوی صاحب کو زیادہ دلچسپی بھیہ اس لیے انہوں نے ابوسعید نورالدین صاحب کے پی ایچ۔ ڈی کے مقالہ کی نگرانی میرے سپرد کر دی اور مجھے ان کے کام کی نگرانی اور ان کے مقالہ کی نظر ثانی کے سلسلے میں خود بھیہ اس موضوع پر مزید کام کرنا پڑا اور بالآخر ستمبر ۱۹۵۸ء میں نورالدین صاحب نے یہ مقالہ پیش کر دیا۔ اس میں میرے دونوں مطبوعہ مضامین کے حوالے موجود ہیں۔ لیکن نورالدین صاحب محدود وقت اور دوسری دفتوں کی وجہ سے اس موضوع کا حق کا حقہ ادا نہیں کر سکے۔ ڈگری ان کو مل گئی اور ان کے ابیک متعن خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بھیہ جنہوں نے نورالدین صاحب کا زبانی امتحان بھیہ لیا تھا۔ اب یہ مقالہ نائع ہو چکا ہے۔

اس مقالہ کے بعد خلیفہ صاحب کا اصرار ہوا کہ میں اس سلسلے کو پورا کروں جو میں نے ان کے ارشاد پر شروع کیا تھا کیونکہ نورالدین صاحب کے مقالہ سے وہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا جو میں خلیفہ صاحب کی گفتگو کے سلسلے میں پہلے بیان کر چکا۔ میں نے کچھ کام شروع کیا لیکن ۱۹۷۹ء میں میں کولمبیا یونیورسٹی نیویارک چلا گیا، وہاں سے آبا نو ایک سال بعد پھر سیٹو (Seato) میں ایک تحقیقی لسانی جائزہ کے سلسلے میں مشرف بعید چلا گیا۔ اگلے چند سال شعبہ میں درسی، تدریسی، انتظامی، تحقیقی کاموں کے علاوہ لسانیات کے شعبہ کی تنظیم اور ایک جدید تجربہ گاہ کے قیام، لسانی تحقیق کے پروگرام اور یونیورسٹی کی انتظامی ذمہ داریوں

میں ایسا گھرا رہا کہ یہ کام مکمل نہ کر سکا ، البتہ یادداشتوں میں مطالعہ کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا رہا اور اس کا خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا ۔

۱۹۷۶ء کے آغاز میں حب علامہ اقبال کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں تقریبات کی مجلس انتظامیہ نے علامہ اقبال اور ان کی فکر و فن پر مختلف حضرات سے نصائیف یا نالیفات و تراجم کرائے کے لیے ایک فہرست موضوعات کی تیار کی تو اس میں تصوف اسلام اور علامہ اقبال کے موضوع کو بھی شامل کیا ، اور اس کام کے لیے جناب ڈاکٹر محمد اجمل صاحب سیکرٹری نعلیات حکومت پاکستان کے ساتھ مجھے بھی شریک کیا گیا اور میں نے اس پس منظر میں جسے بیان کیا گیا ، اسے قبول کر لیا ۔ مجھے اطمینان تھا کہ نفسیاتی اور فکری پہلو پر جناب اجمل صاحب مجھ سے بہتر طور پر حق تحقیق ادا کریں گے ۔ میں اس کے تاریخی پس منظر ، تہذیبی اثرات اور علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر کے تجزیہ پر توجہ مرکوز رکھوں گا ، لیکن بعد میں ڈاکٹر اجمل صاحب کی مصروفیات نے ایسی صورت حال پیدا کی کہ مجھے تنہا اس کام کو پورا کرنا پڑا ۔ مجھے اس اعتراف میں تامل نہیں کہ اگر ڈاکٹر اجمل صاحب کی رفاقت منصب ہوتی تو اس کا نفسیاتی اور فکری تجزیہ اس سے یقیناً بہتر ہوتا ۔ میں نے حتی المقدور اس کے معیار کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے ۔

کتاب لکھنے میں بنیادی طور پر میرا نقطہ نظر معروضی ، تحقیقی اور تاریخی رہا ہے ۔ میں نے ذاتی پسند اور ناپسند اور تاثراتی تجزیہ اور تنقید سے گریز کی ہے اور دیانت داری کے ساتھ ان مآخذ کا اعتراف کیا ہے جن سے اس کتاب کی نباری میں مدد لی گئی ہے ۔ کتابیات میں سرفہرست قرآن حکیم ہے جس پر نہ صرف تصوف اسلام بلکہ روح اسلام کی اساس ہے لیکن اسے انسانوں کی تصانیف



کے ساتھ میں نے فہرست مآخذ میں رکھنے میں سوئے ادب محسوس کیا ہے ورنہ ہر باب میں اور اکثر ہر صفحہ پر قرآن حکیم کے براہ راست حوالے موجود ہیں۔ یہی حال احادیثِ نبوی کا ہے۔ جہاں تک سیرے ناقص علم نے رہبری کی ہے صرف ایسی احادیث نقل کی ہیں جو متفق علمہ ہیں۔ اقوالِ صوفیہ کے مآخذ بھی جہاں تک ممکن ہوا ہے، براہ راست اکابرِ صوفیہ کی تصانیف مثلاً کتاب اللع، کتاب الصدق اور کشف المحجوب سے لئے گئے ہیں اور ان تصانیف کے معنیبر اڈیشن پیش نظر رکھے ہیں۔ علامہ اقبال کے اردو فارسی کلام کے تمام مجموعے پیش نظر رہے ہیں اور انتعار کے حوالوں سے ان کا سراغ مل جانا ہے اس لئے سوائے ایسے موقعوں پر، جہاں حوالہ ضروری ہوا ہے، علامہ کے مجموعہ ہائے کلام کو کتابیات میں الگ درج نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال کی فکر و فن پر بیشمار کتابوں سے استفادہ کیا ہے لیکن کتابیات میں صرف ان کو شامل کیا ہے جن کا براہ راست حوالہ موجود ہے۔

حواشی ہر باب میں مسلسل نمبروں سے باورقی ہیں، ہر باب یا فصل کے آخر میں کتابیات بھی انہیں حواشی کے نمبروں کے حوالے سے مرتب کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر یا ان کے مجوزہ خطوط پر تاریخ تصوف اسلام کا یہ مختصر جائزہ اور اس کی روشنی میں علامہ کے مسلک تصوف کا یہ بیان میں نہایت انکسار اور عاجزی سے علامہ کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں علامہ کے حضور میں نذرِ خدمت کے طور پر پیش کرنا ہوں۔

ابواللیث صدیقی

کراچی ۲۸ فروری ۱۹۷۷ء

## تمہید و تعارف

اس کتاب کا موضوع اقبال اور تصوف ہے ، یہ مسئلہ خاصا اختلافی ہے کہ تصوف کے بارے میں اقبال کا نقطہٴ نظر کیا تھا ۔ بعض حضرات کے نزدیک اقبال تصوف کے مخالف تھے ۔ ان کے استدلال کی بنیاد علامہ اقبال کے اس قسم کے ارشادات ہیں :

”یہاں لاہور میں ضروریات اسلام سے اتک منتفیس بھی آگاہ نہیں؛ صوفیا کی دکانیں ہیں لیکن وہاں سیرت اسلامی کی متاع نہیں بکتی۔“<sup>۱</sup>

اس کے جواب میں خود علامہ کا یہ قول ہے :

”یہی حال سلسلہٴ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا ہوں۔“<sup>۲</sup>

علامہ نے یہاں جس سلسلے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ اپنے والد سے بیعت تھے ۔ ظاہر ہے ان کے والد کو ان کے پیر و مرشد نے خلافت و بیعت کی اجازت دی ہوگی جس کے بغیر کوئی پیر کسی کو مرشد نہیں کر سکتا اور یہ اجازت محض رسمی بیعت سے حاصل نہیں ہو جاتی ۔ سالک کو پیر و مرشد کی رہبری اور اعانت سے سلوک کے منازل و مقامات طے کرنے کے بعد ہی یہ سعادت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے علامہ کے والد ان مراحل و منازل سے گزرے ہوں گے ۔ علامہ نے کبھی آئندہ اس بیعت سے انکار نہیں کیا اور نہ

۱ ۔ مکتب اقبال ، حصہ دوم ص ۸۸ مکتوب بنام اکبر الہ آبادی ۔

۲ ۔ ایضاً حصہ اول ص ۷۹ مکتوب بنام علامہ سید سلیمان لدوی ۔

سلسلہ صوفیا کے اس مسلک کو متروک قرار دیا ، اس لیے ہمیں یہ ماننے میں تامل نہیں کہ علامہ آخر تک ملسلہ قادریہ سے منسلک رہے ۔ اس کے علاوہ سلسلہ چشمنیہ کے بعض اکابر صوفیا سے بھی ان کی عقیدت کا اظہار اور اعتراف ان کے کلام نثر و نظم میں ملتا ہے ۔ اس کی ایک مثال حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ ہیں جن کے مزار پر علامہ اقبال نے اکثر حاضری دی ہے اور ان کی نظر کرم اور توجہ کی تمنا کا اظہار کیا ہے۔ ان اکابرین میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سجزی اجمیریؒ ، حضرت شاہ ابو علی فلندریؒ ، حضرت داتا گنج بخش علی الہجویریؒ ، حضرت شیخ مہاں میرؒ برصغیر کے چند نام لیے جا سکتے ہیں جن سے عقیدت کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا ہوا ہے ۔ سلسلہ بیعت کہ اہمیت کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے صاحبزادے آفتاب اقبال کے سلسلے میں مہاراجہ سرکشن پرساد کو لکھتے ہیں :

”آج کل اس فکر میں ہوں کہ اس کو کہیں مرید کرا دوں یا اس کی شادی کرا دوں کہ اس کے ناز میں نیاز پیدا ہو جائے۔“

دوسرے صاحبزادے جاوید اقبال سے فرماتے ہیں<sup>۴</sup> :

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو  
 ہے اس کا مذاق عارفانہ

ان صوفیاء کرام سے قطع نظر وہ اپنے فکری سفر میں پیر رومیؒ کو اپنا رہبر اور راہنما قرار دیتے ہیں اور ان کے فیض سے کائنات اور حیات و ممات کے معاملات اور مسائل کے عقدہ بنائے لاینحل سلجھاتے ہیں اور پیر رومیؒ کا یہ مرید ہندی قدم قدم پر شیخ طریقت کی

رہنمائی کا محتاج رہتا ہے۔ ان کے علاوہ اور صوفیا ہیں جن کے فیوض و برکات، افکار و خیالات سے علامہ نے استفادہ کیا ہے اور اپنے فکری نظام میں ان کی تعلیمات کے بعض اجزا اور عناصر کو قبول بھی کیا ہے۔ ان کی تفصیل اس کتاب کے متعلقہ باب میں ملے گی اس لیے یہاں تکرار کی ضرورت نہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں علامہ اقبال کو تصوف یا صوفیا کا مخالف کیوں قرار دیا جاتا ہے؟ عام طور پر اس خیال کا ماخذ علامہ کا وہ بیان سمجھا جاتا ہے جو ان کی مشہور مشہور اسرار خودی میں پیش کیا گیا ہے جس میں نفی خودی کے فلسفہٴ افلاطونی کو بعض صوفیوں کے مسلک کی بنیاد اور ملت اسلامیہ کے روال، انحطاط اور کمزوری کا سبب بتایا گیا ہے جو اقبال کے حریکی تصور حیات کی نفی کرتا ہے۔ اسی طرح بعض صوفیا سے منسوب بعض اقوال اور اعمال ایسے ہیں جن سے ترک دنیا اور رہبانیت کی تلقین ہوتی ہے اور جو اسلام کے نظریہٴ حیات سے مطابقت نہیں رکھتے۔ ہم سب مسائل کا جائزہ لیں گے اور تفصیل سے ان پر گفتگو کریں گے۔ تصوف کہا ہے؟ کیا تصوف خالص اسلامی ہے یا اس میں بعض عناصر غیر اسلامی بھی شامل نظر آتے ہیں اور اگر غیر اسلامی شامل ہیں تو ان کا منبع، ماخذ یا اصل کیا ہے اور کب اور کن حالات میں ان کا عمل دخل شروع ہوا؟ اگر تصوف خالص اسلامی ہے تو اس کے عناصر کیا ہیں اور اس کی بنیاد کہاں تک قرآن حکیم، احادیث نبوی اور اسلامی نظریہٴ حیات کے مطابق ہے؟ اقبال کی تنقید میں تصوف کا مفہوم اور تصور کیا ہے؟ کیا وہ یکسر مسلک تصوف کو رد کرتے ہیں یا محض بعض عناصر کو جو ان کے نزدیک اسلامی تصوف سے تعلق نہیں رکھتے رد اور باقی عناصر کو قبول کرتے ہیں؟ اکابر صوفیا اور مفکرین کے بارے میں ان کا نقطہٴ نظر کیا ہے، مثلاً محی الدین ابن عربی کو مسئلہٴ وحدت وجود کے عظیم علمبرداروں میں

شمار کیا جانا ہے ، کیا علامہ اقبال کا یہ قول درست ہے کہ محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم میں کفر اور زندہ کے سوا کچھ نہیں ؟ جن صوفیا سے اقبال نے عقیدت کا اظہار کیا ہے ، وہ کون کون ہیں اور ان کا صوفیانہ مسلک کیا ہے ؟ کیا بعض صورتوں میں اقبال کے خیالات میں تبدیلی بھی ہوئی ہے ؟ مثلاً اپنی فکر کے ابتدائی دور میں جس کی نمائندہ ان کی تصنیف ”ایران میں ما بعد الطبیعیات کا ارتقا“ ہے ، انہوں نے ابن عربی کی تعریف کی ہے اور کہا پروفیسر شریف کا ”یہ قول درست ہے نہ اس دور میں علامہ وحدت الوجود کے مداحوں میں تھے اور اس کتاب میں واقعی ابن عربی کی تعریف و توصیف میں شدت ہے اور اپنے مستقبل کے پیر و مرشد اور ہادی و رہبر جلال الدین رومی کو اس میں کوئی جگہ نہیں ملی ۔“ آخری دور میں رومی کے افکار و خیالات کا اقبال پر کیا اثر ہے اور کہاں تک مولانا جلال الدین رومی اور علامہ اقبال کی فکر میں ہم آہنگی یا ہم نوائی ملتی ہے ؟ یہ اور اس سے پیدا ہونے والے مسائل کا آئندہ ابواب میں جائزہ لیا گیا ہے ۔ اقبال کے بقول ”ان کے فلسفیانہ افکار کا پہلا شمار ان کی تصنیف ”ایران میں

---

۵ - مقدمہ The Development of Metaphysics in Persia  
2nd Edition Bazmi-Iqbal — Carvan Press, Lahore,  
Foreword by M. M. Sharif.

۶ - پروفیسر شریف کی اصل عبارت یہ ہے :

“It was written at a time when he was an admirer of Pantheism—a world view which he completely repudiated a few years later. That is why he has spoken in the Introduction in such glowing terms of Ibn-al-Arabi, has given in the text practically no place to his future teacher and guide, Jalaluddin Rumi and has paid more attention to the treatment of Pantheistic Sufism than to any other philosophical school.”

۷ - دیکھیے Dedication to Professor T. W. Arnold M.A.

طبع ثانی لاہور -

ما بعد الطبیعیات کا ارتقا“ ہے۔ اس مقالہ میں انہوں نے خاص طور پر دو نکات پر زور دیا ہے: <sup>۸</sup> ایک تو یہ کہ انہوں نے افکار ابران میں ایک منطقی تسلسل تلاش کر کے اسے فلسفہ<sup>۹</sup> جدید کی زبان میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے تصوف کے موضوع کو سائنٹفک طریقہ سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اس دور میں تصوف کے بارے میں اقبال کے خیالات کا اندازہ لگانے کے لیے یہ بیان نہایت اہم ہے :

“I have discussed the subject of Sufism in more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellective and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of the life”.

اس اجمال کی تفصیل مقالہ کے باب پنجم میں ملتی ہے جس کا عنوان تصوف (Sufism) ہے۔ اور اس باب کی تریب یہ ہے :

#### V - Sufism.

1. The Origin and Quranic Justification of Sufism.
2. Aspects of Sufi Metaphysics :
  - A. Reality as self conscious will.
  - B. Reality as Beauty.
  - C. (1) Reality as Light.  
(Return to Persian Dualism Al-Ishraqe.  
(2) Reality as Thought—Al Jili.

یہ بحث مقالہ کے صفحہ ۷۶ سے ۱۳۳ تک یعنی کل متن ۱۴۷ صفحات

۸ - دیکھئے Dedication to Professor T. W. Arnold M. A.

طبع ثانی لاہور ص ۱۶ -

میں سے ۷۷ صفحات پر محیط ہے اور اس اعتبار سے مقالہ کا طویل ترین حصہ ہے۔ فہرست ماخذات میں جو ۱۹ حوالوں پر مشتمل ہے، بیشتر صوفیا کی تصنیف یا مسائل تصوف سے متعلق ہیں :

بحث کا آغاز علامہ اقبال کے ان الفاظ سے ہوتا ہے :

“It has become quite a fashion with modern oriental scholarship to trace the chain of influences. Such a procedure has certainly great historical value, provided it does not make us ignore the fundamental fact, that the human mind possesses an independent individuality, and, acting, on its own initiative, can gradually evolve out of itself, truth which may have been anticipated by other minds ages ago. No idea can seize a people's soul unless, in some sense, it is the peoples own. External influences may wake it up from its deep unconscious slumber ; but they can not, so to speak, create it out of nothing”.

”عہد حاضر کے مستشرق علما کے لیے یہ کم و بیش ایک فیشن بن گیا ہے کہ وہ اثرات کے سلسلے تلاش کرتے ہیں۔ بلاشبہ یہ طریق کار بڑی تاریخی اہمیت رکھتا ہے بشرطیکہ ہم ایک بنیادی نکتے کو نظر انداز نہ کر دیں اور وہ یہ کہ ذہن انسانی اپنی ایک آزاد انفرادیت رکھتا ہے اور خود اپنے محرکات پر عمل پیرا ہو کر بہ تدریج خود اپنی ذات سے ایسے حقائق کا استخراج کر سکتا ہے جو شاید صدیوں پہلے دوسرے اذہان میں بھی متوقع رہے ہوں۔ کوئی خیال کسی قوم یا ملت کی روح کو اس وقت تک اسیر نہیں کر سکتا جب تک کہ کسی نہ کسی حد تک وہ اس کا اپنا نہ ہو۔ خارجی

اثرات بلاشبہ اسے گہری غیر شعوری نیند سے بیدار تو کر سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اسے محض عدم سے وجود میں نہیں لا سکتے۔“

تہذیبی اور علمی تحقیقات کے میدان میں مآخذات کی اس تلاش کا اثر خاص طور پر ان تصانیف میں نظر آتا ہے جو مسلمانوں کے فکر و خیالات، ان کے علوم و فنون، تہذیب و تاریخ کی تحقیق کے نام سے لکھی جاتی ہیں اور جن میں سے اکثر ان میدانوں میں مسلمانوں کے کارناموں کو محض دیگر مآخذات، منابع، ذرائع اور مسائل سے ماخوذ ثابت کیا جاتا ہے اور بالخصوص یہ منابع غیر اسلامی ہوتے ہیں۔ یہ دراصل علم اور محقق کے محاذ پر اسلام کے خلاف صف آرائی کی ایک شکل ہے تاکہ ایک طرف دسا کو یہ ماہر کرایا جائے کہ مسلمانوں سے جو علمی اور فنی روایات وابستہ ہیں وہ ان کی نہیں ہیں اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جو خود تحقیق کے میدان میں آج بے دست و پا ہیں اور ان ’تحقیقات عالیہ‘ پر انحصار کے لیے مجبور ہیں، ایک طرح کے احساس کمتری میں مبتلا کیا جائے۔ یہ بات تصوف کے باب میں خاص طور پر کہی جا سکتی ہے۔ خود علامہ اقبال کے بقول ”فان کریمر (Von Kremer) اور ڈوزی (Dozy) ایرانی تصوف کو ہندوستانی ویدانت سے ماخوذ بتاتے ہیں؛ مرکس (Merx) اور مسٹر نکلسن (Nicholson) یوفلاطونیت کو اس کا منبع قرار دیتے ہیں اور ایک زمانہ میں اسے ایک غیر جذباتی سامی مذہب کے خلاف آریائی رد عمل کہتے تھے۔ علامہ اقبال نے صحیح لکھا ہے کہ یہ غلط فہمی علت اور معلول یا سبب اور نتیجہ کے ایک غیر منطقی استدلال سے پیدا ہوئی ہے۔ اس لیے کسی ایسے مسئلہ کے تصفیہ کے لیے ضروری ہے کہ ہمیں پورے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فکری ماحول کو پیش نظر



رکھنا چاہیے۔ تصوف کی تاریخ کے سلسلے میں ان کی رائے ہے کہ اس کا ظہور آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوا۔ یہ گویا وہ دور تھا جس میں ایک صوفیانہ نظریہ حیات نے جنم لیا جس کے بعد اس نظریہ اور نصب العین کے لیے فلسفیانہ احساس اور دوجہ کی منزل آئی۔ اس لیے ہمیں علت و معلول کے حقیقی رشتے کو سمجھنے کے لیے اسلامی معاشرہ کے اس عہد کے خاص سیاسی، سماجی اور ذہنی حالات و افکار کا جائزہ لینا چاہیے، اس جائزہ کے حسب ذیل پہلو علامہ اقبال نے گنائے ہیں :

۱۔ یہ دور کم و بیش سیاسی انتشار کا تھا۔ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں سیاسی انقلاب کے نتیجہ کے طور پر حکومت بنو امیہ کا خاتمہ (۶۶۱ء) ہو گیا۔ زندہ فیوں پر نشدد اور ایرانی دین سے انحراف کرنے والوں کی بغاوتیں، خراسان میں نقاب پوش پیغمبر کا ظہور جس کے حامیوں نے مذہب کے لباس میں سیاسی تحریکات اور خلفشار پھیلایا، پھر نویں صدی کے آغاز میں ہارون کے بیٹے مامون

۱۱۔ یہ خراسان کا رہنے والا المقنع تھا جو خلیفہ مہدی کے عہد میں گزرا ہے۔ اس کا اصلی نام حکم ابن حشم تھا اور خراسان کے گورنر ابو مسلم کا ملازم تھا، ملازمت ترک کر کے ماوراء النہر چلا گیا اور نبوت کا دعویٰ کیا۔ یہ اپنے چہرے پر ہمیشہ ایک نقاب ڈالے رہتا تھا کیونکہ لڑائیوں میں اس کا چہرہ زخموں سے بگڑ گیا تھا اور ایک آنکھ بھی ضائع ہو گئی تھی۔ اس بد صورتی کو چھپانے کے لیے ہمیشہ چہرے پر نقاب ڈالے رکھتا اور اس کے پیرو کہتے کہ اس لیے نقاب ڈالے رہتا ہے کہ اس کے حسن کے جلال کی ناب دیکھنے والے نہیں لا سکتے۔ یہ بھی روایت ہے کہ یہ شعبدہ باز تھا اور منجملہ شعبدوں کے ایک بہ تھا کہ وہ ایک مصنوعی چاند ایک کنویں سے برآمد کرتا تھا جس کی بنا پر اسے سازندہ ماہ بھی کہتے تھے۔ حلول اور تناسخ کا قائل تھا۔ کبھی دعویٰ کرتا کہ ذات الہی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اور امین میں اقتدار حاصل کرنے کے لیے کشمکش اس دور کے سیاسی انتشار کی نشان دہی کرتے ہیں۔ دوسری طرف یہی دور عہد عباسیہ میں اسلامی علوم و فنون کی ترقی کی معراج کا زمانہ ہے اور اسی عہد میں مزدکی بابک کی مسلسل بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہوا اور یہ مشکل اس کا سدباب کیا گیا۔ یہ واقعہ ۸۱۶ء اور

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اس کی ذات میں موجود ہے۔ کبھی کہنا پہلے میں نے آدم<sup>۳</sup> کا جسم اختیار کیا، پھر نوح<sup>۴</sup> کا اور اس کے بعد بکثرت اکابر کے جسم اختیار کرنا رہا۔ آخر حلیفہ کے خلاف بغاوت کی اور جب سہدی کی فوج نے ۸۱۳ء (۸۰۰ء) میں اس کا محاصرہ کیا تو قلعہ بند ہو گیا، اپنے انجام کا یقین ہونے پر اس نے قلعہ میں اپنے اہل و عیال کو زہر دیا اور پھر ان کی لاشوں کو ساز و سامان کے ساتھ جلا دیا اور پھر خود بھی اسی آگ میں جل کر ہلاک ہوا۔ اس نے بیشکونی کی بھی کہ وہ دوبارہ ایک بوڑھے انسان کی شکل میں جنم لے گا جو ایک سرمئی جانور پر سوار ہوگا اور اس ظہور کے بعد وہ اپنے پیروؤں کو دنیا کی سلطنت بخشے گا۔ اس کے بعض احمق پیرو کچھ عرصہ تک اس کی یاوہ گوئی پر یقین کر کے اس کے عقاید پر قائم رہے لیکن پھر اس فرقہ کا خاتمہ ہو گیا۔

(بہ حوالہ Beals O.B.D. P. 11)

بابک مزدکی پہلی مرتبہ ۸۰۱ء مطابق ۸۱۶ء میں ظاہر ہوا۔ اس نے لہوت کا دعویٰ کیا۔ اس کے عقاید کی زیادہ تفصیلات کا پتہ نہیں چلتا لیکن جو کچھ معلوم ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ایشیا کے جملہ معلوم مذاہب سے مختلف تھا۔ آذربائیجان اور عراق میں اس کے ماننے والے خاصی تعداد میں پیدا ہو گئے۔ بالآخر خلیفہ معتصم کے دور میں اسے خلیفہ کی سپاہ کے ہاتھوں شکست ہوئی اور اس کے ساٹھ ہزار آدمی مارے گئے۔ اگلے سال یعنی ۸۲۰ء (۸۳۵ء) میں پھر معرکہ آرائی ہوئی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۳۸-۸۳۷ء کے درمیان پیش آئے۔ خلیفہ مامون کے ابتدائی دور حکومت میں بعض سیاسی شورشوں نے خاصی شدت اختیار کی اور ویسے بھی اس کا پورا عہد سیاسی خلفشار میں گزرا اور اہستہ اہستہ ایرانی خاندانوں نے اپنی جھوٹی جھوٹی خود مختار آزاد ریاستیں قائم کر لیں

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اور ایک لاکھ آدمی مارے گئے یا گرفتار ہوئے۔ اس کے بعد بابک قلعہ بند ہو گیا لیکن ۸۲۲ء (۸۳۷ء) میں اسے خلیفہ کے سردار اشکر افشین کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے۔ افشین نے پہلے اس کے ہاتھ پیر ایک ایک کر کے کٹوائے اور پھر تلوار سے سر اڑا دیا۔ کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی مدت میں کم و بیش ڈھائی لاکھ بے گناہ مسلمانوں کو اس نے قتل کیا تھا جس میں جوان، بچے، بوڑھے، مرد، عورتیں سب شامل تھے۔ (Beal p. 16)

ڈاکٹر حسن ابراہیم کا بیان ہے کہ بابک سے منسوب جو فرقہ تھا وہ خرمیہ بابکیہ تھا۔ اصلاً فرقہ خرمیہ کی بنیاد مزدک نے رکھی تھی اور یہ واقعہ کسریٰ اول نوشیرواں کے باپ قباز کے عہد کا ہے۔ بابک نے خدائی کا دعویٰ کیا۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ بابک خرمی کا تعلق ابومسلم خراسانی کے خاندان سے تھا اور اس نے ابو مسلم خراسانی کا انتقام لینے کے لیے عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تھی اور اس کی تحریک دراصل مقنع خراسانی اور راولندیہ تحریکوں کے سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم نے الاخبار الطوال کے مصنف کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ دینوری کا بیان ہے کہ میرے نزدیک صحیح اور تحقیقی امر یہ ہے کہ بابک خرمی مطہر بن فاطمہ بنت ابومسلم خراسانی کی اولاد سے تھا۔ اسی لیے خرمیہ کا ایک فرقہ فاطمیہ کہلاتا ہے۔ یہ فرقہ فاطمہ بنت ابومسلم خراسانی کی طرف منسوب ہے، فاطمہ بنت رسول اللہ سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ بابک خرمی دراصل خرمیہ کے ایک ممتاز سردار جاریدان کا خادم تھا، جب جاریدان کا انتقال ہو گیا تو

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

۱۷۔ مثلاً طاہری ، سغدی اور سامانی ریاستیں جو ۶۸۲ء اور ۸۷۴ء کے

(گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اس کی پیروی نے بابک کو اس کا جانشین بنا دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ جاریدان کی روح بابک کے جسم میں حلول کر گئی ہے اور جاریدان کے پیروؤں کو بابک کی اطاعت کی دعوت دی اور خود اس نے بابک خرمی سے نکاح کر لیا ۔ مؤرخین کا بیان ہے کہ آذربائیجان اور ایران کے درمیان جو شہر واقع ہیں وہ ایک زمانے میں مختلف مذاہب کا گہوارہ تھے ۔ اسی علاقہ میں زردشتیہ، مانویہ، مزدکیہ، ابومسلمیہ مذاہب اور فرقے موجود تھے اور ان سب مذاہب کے معتقدات سے خرمیہ عنایت کی تخلیق ہوئی تھی ۔

خرمیہ فرقے کے بنیادی مقاصد میں ایک مقصد یہ تھا کہ مسلمان عربوں سے مجوسی ایرانیوں کو حکومت و اقتدار منتقل کر دیا جائے۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم نے مقدسی کی کتاب البدء والتاریخ کے حوالے سے لکھا ہے کہ خرمیہ کا مقصد یہ تھا کہ عرب مسلمانوں سے سلطنت چھین کر عجمیوں کو اس پر فائز کیا جائے۔ بابک خرمی خود بھی دعویٰ کرتا تھا کہ جاریدان کی روح اس میں حلول کر گئی ہے اور اس کے پیرو کہتے تھے ، روح بابک ہم تجھ پر ایمان لائے جس طرح اے روح جاریدان تجھ پر ایمان لائے۔ بابکی رجعت کے عقیدہ میں متفق تھے اور تناسخ کے ماننے والے تھے۔ نظام الملک نے سیاست نامہ میں لکھا ہے کہ خرمیہ نے تمام مذہبی فرائض مثلاً نماز ، روزہ ، حج ، زکوٰۃ کو ترک کر دیا تھا اور شراب کو اپنے لیے حلال کر لیا تھا ، محرمات کو جائز اور عورتوں کو مشترک ملکیت سمجھتے تھے ، نظام الملک کے خیال میں یہ عقائد مزدکی ہیں ۔ بنیادی طور پر اس فرقے میں لذت کوشی کا عنصر غالب تھا اور ان کے معتقدات بھی اس کی تائید کرتے تھے ۔

یہ بات عجیب ہے کہ خلیفہ معتصم نے افشین کو بابک کا فتنہ ختم کرنے کے لیے مقرر کیا حالانکہ افشین جو بلاد ماوراءالنہر کے صوبہ بلاد اشروسہ سے تعلق رکھتا تھا خود اس میں شدید ملکی عصیت پائی جاتی تھی اور خود اس کا نصب العین اپنے علاقہ میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

درمیان قائم ہوئیں۔ علامہ اقبال نے ان حالات اور واقعات کا اشارہ

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

مجوسیت کا فروغ اور اپنی ایک خودمختار ریاست قائم کرنا تھا اس لیے وہ عصبیت کو ہوا دے کر نوگوں کو مسلمانوں اور دولت عباسیہ کے خلاف بھڑکاتا، بلکہ اس کا خیال تھا کہ بابک اور مازیار کے ذریعہ سے مجوسیت کو فروغ ہو سکتا ہے۔ مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس کے گھر میں بت موجود تھے اور زنادقہ کی کتابیں بھی اس کے جہاں موجود تھیں۔ وہ گلا گھوٹ کر مارے جانے والے جانور کا گوشت جائز سمجھتا تھا بلکہ کہا تھا کہ اس کا گوشت دیکھ گوشت سے زیادہ لذیذ ہوتا ہے۔ وہ جب اپنی جماعت کے کسی فرد کو خط لکھتا تو اس طرح شروع کرتا ”خداؤں کے خدا کی طرف سے اس کے فلاں بندے کے نام۔“

معنصم نے افشین کے محاکمہ کے لیے ایک مجلس بلائی جس کا صدر وہ تھا۔ اس نے اپنے عقائد اور سیاسی ریشہ دوالیوں کا اعتراف کیا، چنانچہ اسے جیل میں ڈال دیا گیا اور وہیں اسے زہر دے دیا گیا اور اس کی لاس کو جیل سے نکال کر سوئی پر لٹکایا گیا اور پھر ان بتوں کے ساتھ جلا دیا گیا جو اس کے گھر سے برآمد ہوئے تھے۔ واقعہ ۸۲۲ھ کا ہے۔

ابو حنیفہ الدینوری نے الاخبار الطوال (اردو ترجمہ محمد منور، مرکزی ترقی اردو بورڈ لاہور ۱۹۶۶ء: ص ۶۵ و بعد) میں بابک اور افشین کے معرکے کی پوری تفصیل لکھی ہے۔ نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ میں اس طرح کی اور تحریکوں کا بھی ذکر کیا ہے اور وہ ان سب کو ”باطنی“ کہتے ہیں (سیاست نامہ، اردو ترجمہ محمد منور، مجلس ترقی ادب: ۱۹۶۱ء ص ۲۰۶ و بعد)، اس سلسلے میں طوسی کا بیان دیکھیے:

”باطنی ہر زمانے میں خروج کرتے رہے ہیں اور انہیں ہر زمانے میں ایک نہ ایک لقب حاصل رہا ہے۔ ہر شہر میں انہیں کسی دوسرے ہی نام سے پکارا جاتا ہے، حلب و مصر میں انہیں اسماعیلی کہتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

در کے یہ خال ظاہر کیا ہے کہ ایسے خارجی خلفشار ، انتشار ،

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

بغداد ، ماوراءالنہر اور غزنی میں انہیں قرمطی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ، کوفہ میں مبارکی مشہور ہیں ، بصرہ میں روادی و برقی کہلاتے ہیں ، رے میں خلقی اور باطنی ، گرگان میں عمرہ ، شام میں سیضہ ، مغرب میں سعیدی ، احساء و بحرین میں جنابی ، اصفہان میں باطنی ، و علیٰ ہذا القیاس ، یہ خود اپنے آپ کو ’اعلیٰ‘ کہتے ہیں مگر ان کا مقصد اور مستہا بہر حال یہ رہا ہے کہ کسی طرح مسلمانوں کو ختم کیا جائے۔ یہ لوگ دشمن اہل بیت رسولؐ ہیں ، خلق خدا کہ گمراہ کرتے ہیں ، خدا کی لعنت ہو ان پر ۔

اس کے بعد نظام الملک طوسی نے ان میں سے بعض فرقوں کے کچھ واعیات بیان کیے ہیں مثلاً اصفہان و آذربيجان میں خرمدینوں کے بارے میں لکھتے ہیں (سیاست نامہ محولہ بالا ص ۲۴۷) :

”خرمدینوں نے جب بھی سر اٹھایا ہے باطنیوں نے ان کا سانہ دیا ہے اور ان کی تفویت کا باعث بنے ہیں کیونکہ دونوں کے مذہب کی بنیاد ایک ہی ہے ۔ ۵۱۶۲ھ میں جب خلیفہ مہدی برسر اقتدار تھا گرگان کے باشندوں نے جنہیں ’سرخ علم‘ کہتے ہیں خرمدینوں سے تعاون کیا اور کہا کہ ابو مسلم زندہ ہے ہم ملک ضرور حاصل کریں گے ۔ ۔ ۔ ۔ ان کے یہاں حلال و حرام میں کوئی تفریق نہ تھی ، عورتیں باہم مباح تھیں۔“

نظام الملک کے بقول ان کی تعداد ایک لاکھ تک پہنچ گئی ، ہارون نے ان کے خاتمہ کا حکم دیا ۔ اس کی تفصیل نظام الملک نے لکھی ہے ۔ بابک نے جتنے مسلمانوں کو قتل کیا یا گرایا ان کی صحیح تعداد کا تو پتہ نہیں ، نظام الملک نے لکھا ہے (ایضاً ص ۲۵۱) اس کا ایک جلاہ گرفتار ہوا تو اس سے پوچھا گیا کہ تم نے کتنے آدمیوں کو قتل کیا ہے ۔ جواب دیا کہ بابک کے بہت سے جلاہ تھے البتہ جو مسلمان میرے ہاتھوں قتل ہوئے ہیں ان کی تعداد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

افرانفری کے ماحول میں ایسے لوگ جو عابد و زاہد ہوتے ہیں ،

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

جھتیس ہزار ہے ۔ ظاہر ہے جو دوسرے جلادوں کے ہاتھوں قتل ہوئے وہ ان میں شامل نہیں ہیں ۔ نظام الملک کا قول ہے کہ معتصم کو تین فتوحات ایسی حاصل ہوئیں کہ ان میں سے ہر ایک قوت اسلام کا باعث بنی : ایک روم کی تسخیر ، دوم بابک کی شکست سوم طبرستان میں مازیار گبر کی ہسپائی۔“

نظام الملک کے بیان کے مطابق خرمدینوں نے واثق باللہ (وفات ۸۴۲ء) کے زمانہ میں پھر سر اٹھایا اور فتنہ و فساد برپا کیا اور یہ سلسلہ ۸۳۰ء تک جاری رہا ۔ اس کے اثرات نظام الملک سے سے : (ایضاً ص ۲۵۲)

”گھر ویران ہو گئے اور بے حساب افراد قتل ہوئے ۔ یہ فتنہ گر بارہا مغلوب ہوئے اور بارہا حکومت کے خلاف سر اٹھایا کیے ۔ گورہستان اصفہان میں پناہ گاہیں بنا لیں ، کارواں لوٹتے رہے ، گاؤں کے گاؤں برباد کر ڈالے ، جوان ، بوڑھا ، عورت ، بچہ غرض جو ہتھے چڑھا اڑا دیا ، تیس چالیس برس تک محشر بپا کیے رکھا ، کوئی لشکر ان کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکا ۔ سب عاجز آ گئے کیونکہ انہوں نے وہاں مستحکم کمین گاہیں بنا لی تھیں مگر آخر کار گرفتار ہوئے اور موت سے ہم کنار کر دیے گئے ۔ ان کے سروں کو اصفہان میں گھایا گیا ۔ اس فتح پر مسلمانوں نے خوشیاں منائیں ۔ فتح نامے لکھے ، ان کی حکایات تماماً تجارب الاسم ، تاریخ اصفہان اور احوال خلفائے عباس میں منقول ہیں ۔ خرمدینوں کے مذہب کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ حرام کو حلال جانتے ہیں ، ہر ریاضت کو معطل کر دیتے ہیں ، ترک شریعت کا حکم دیتے ہیں مثلاً نماز ، روزہ ، حج ، زکوٰۃ ، وغیرہ ، شراب کو حلال اور لوگوں کے زن و مال کو مباح قرار دیتے ہیں ، ہر فریضہ سے کنارہ کشی ان کا کیش ہے ۔ جب کبھی کوئی محفل منعقد کریں تو گفتگو کا آغاز یوں ہوتا ہے پہلے ابو مسلم پر صلوات و (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

مستقل انسان اور بدامی سے پناہ کی تلاش میں برسکون فکر و تامل نے گہواروں کا سہارا لیا ہے۔ علامہ کے نزدیک زندگی کے بارے میں نہ رجحان مروجہ اوائلی کے مسلمانوں کے اس انداز سے مختلف مسلمان رکھتا ہے جسے انہوں نے سامی کہا ہے اور جو آہستہ آہستہ ایک ایسے رجحان کی طرف مائل ہونا ہے جس میں آریائی ٹھہر لگا ہوا ہے اور جو بقول اقبال وسیع القلب وجودیت (Pantheism) پر سمجھ ہونا ہے۔ اس مسلمان کا ارتقا تدریج اور آہستہ آہستہ ایران کی سیاسی آزادی کے مراحل کے متواری آگے بڑھتا نظر آتا ہے۔

۲۔ دوسرا سبب<sup>۱۳</sup> جس کا علامہ اقبال نے ذکر کیا ہے اسلامی عملت پسندی کا پیدا کردہ (Rationalism) تشکک کا میلان ہے جس کا ابتدائی اظہار ان کے بقول بشار ابن برد<sup>۱۵</sup> کے اشعار میں ہونا

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

سلام بھیجتے ہیں ، پھر مہدی پر اور پھر ابومسلم کی لڑکی فاطمہ کے فرزند فیروز پر جس کا نام ’’کودک دانا‘‘ ہے جسے عربی میں ’’الفتی العالم‘‘ کہتے ہیں۔ اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ اصل مذہب مزدک کیا ہے۔ خرمدینوں اور باطنیوں کے مابین ہمیشہ قرب رہا ہے۔ دونوں ہمیشہ خواہاں رہے ہیں کہ کسی طرح اس کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں۔ یہ ملحد اپنے آپ کو آل رسول کا عاشق ظاہر کر کے لوگوں کو پھانستے رہے ، لیکن جب کبھی قوت نصیب ہوئی کوشش کی کہ شریعت کا قلع قمع کر دیں۔ حقیقتاً یہ دشمن آل رسول ہیں۔ کسی پر رحم نہیں کرنے ، کافر بھی اتنے ظالم نہ ہوں گے جتنے یہ ہیں۔‘‘

۱۳۔ تاریخ الاسلام سیاسی ، جلد دوم ، ڈاکٹر حسن ابراہیم ، قاہرہ ، اردو ترجمہ علم اللہ صدیقی ، مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۵۹ء ، ص ۲۲۴۔

۱۴۔ Development of Metaphysics in Persia P. 78-79. -

۱۵۔ علامہ اقبال نے Bashshar Ibn Burd لکھا ہے۔ آربری نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



ہے۔ یہ ایک اندھا ایرانی شاعر تھا جو آگ کو ربانی مانتا تھا اور  
 ہر غیر ایرانی انداز فکر سے متنفر تھا۔ دوسری طرف عقلمند پسندی  
 (Rationalism) کے رجحان نے قدری طور پر بالآخر عام کے ایک  
 ایسے اعلیٰ عقلی ماحذ سے استفادہ کا میلان پیدا کیا جس کا اظہار مشیری  
 کے رسائل میں ہوا ہے۔ اس پر ہم نے اسی کتاب میں ایک اور  
 مقام پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

بشار بن برد لکھتا ہے اور اس کی تاریخ و مات ۸۳ء بتائی ہے۔  
 (میراث ایران ترجمہ Legacy of Persia مترجم عابد علی عابد۔  
 مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۲ء صفحہ ۷۰۳) صحیح ابن برد ہی ہے۔  
 کہا جاتا ہے کہ واصل بن عطاء جو زنادقہ کی تردید کرنے والوں  
 میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے اس نے بشار ابن برد کے یہ اشعار  
 سے:

”ابلیس ہمارے باپ آدم سے افضل ہے، اسے خوب اچھی طرح  
 سمجھو، او، ابلیس آگ سے اور آدم مٹی سے بنے ہیں، اور مٹی آگ کے  
 برابر نہیں ہو سکتی، زمین ظلمت والی ہے اور آگ نور والی ہے اور  
 آگ ہمیشہ سے معبود چلی آئی ہے۔“

مؤرخین کے بقول یہ شعر سن کر واصل بن عطاء کو یقین  
 ہو گیا کہ بشار یقیناً ملحد اور زندیق ہے اور اس نے اپنے معتقدین  
 سے پوچھا کہ اس اندھے ملحد کو جس نے اپنی ذہنی ابو معاذ  
 احیار کو زد و کوب کیا ہے، کون قتل کرے گا؟ اگر دھوکے سے قتل  
 کر دینا ان زندیقیوں کا وطیرہ نہ ہوتا تو میں کسی شخص کو  
 بھیج کر اس کے بستر پر ہی اس کا کام تمام کرا دیتا۔ بشار بن برد  
 نے واصل کی ہجو بھی لکھی ہے۔ (مسلمانوں کی سیاسی تاریخ،  
 حسن ابراہیم حسن، اردو ترجمہ علیم اللہ صدیقی، جلد دوم،  
 ص ۲۴۴)۔

صاحب آغانی کا بیان ہے کہ مہدی جب بصرہ پہنچا تو  
 اس نے بشار کو گرفتار کر لے زنادقہ کی سرکوبی کے افسر اعلیٰ  
 حمدویہ کے پاس بھیجا اور حکم دیا کہ اسے اتنا پٹوایا جائے کہ  
 اس کا دم نکل جائے۔

۳۔ مسئلہ تصوف کے فروغ<sup>۱۶</sup> کا دوسرا سبب علامہ اقبال نے یہی مؤشگافیوں اور مختلف فہمی مسالک مثلاً حنفی، شافعی اور مالکی فہم کے زہد خشک (Unemotional piety) اور حنابلہ کی (Anthropomorphic) فہم نے جو آزادی فکر کی سختی سے ردید کرنا تھا، صوفیانہ انداز فکر کو تقویت پہنچائی۔ ان فہم کا اثر مامون کے بعد خاص طور پر غوام پر بہت گہرا تھا۔

۴۔ چونکہ سبب<sup>۱۷</sup> علامہ کے نزدیک وہ مذہبی مباحثے اور مناظرے تھے جو مختلف عقیدوں کے علمبرداروں میں ہونے لگے تھے اور مامون نے جس کی سرپرستی کی تھی۔ خاص طور پر اشاعرہ اور عقلیت (Rationalism) نے علمبرداروں کی بحثوں نے نہ صرف یہ کہ مذہب کو مختلف فہمی حدود کا پابند بنا دیا بلکہ ایک ایسا رجحان پیدا کیا جس میں روح کو چھوٹے چھوٹے اختلافات اور مباحث سے دشت تر ہونے کی تحریک ہوئی۔

۵۔ پانچواں سبب<sup>۱۸</sup> یہ تھا کہ مذہبی سبغ اور شدت میں جو ابتدائے اسلام کا خاصہ تھا خاصی کمی واقع ہو گئی تھی اور اس کا سبب وہی عملیت پرستی (Rationalism) کا میلان تھا جو عباسیوں کے دور میں پیدا ہوا۔ دوسرے یہ کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس دولت کی افراط ہوئی جس نے مذہبی امور میں لاپرواہی اور بے اعتنائی اور اخلاق اعتبار سے زوال اور پستی پیدا کی جو بالخصوص معاشرہ کے اعلیٰ طبقات میں نظر آتی ہے۔

۶۔ چھٹا سبب<sup>۱۹</sup> یہ تھا کہ صوفیا کے سامنے عیسائیوں کی زندگی کا ایک عملی نمونہ تھا۔ علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ

۱۶۔ Development of Metaphysics in Persia P. 79

۱۷۔ ایضاً ص ۷۹۔

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً ص ۸۰۔

عیسائیوں کے مذہبی عقائد نے شاید اتنا اثر نہ ڈالا جتنا عیسائی راہبوں کے طرز زندگی نے انہیں سنا کر کیا۔ چنانچہ دور اول کے صوفیاء کے یہاں ترک دنیا کا جو رجحان نظر آتا ہے وہ ان عیسائی راہبوں کے کلمۂ ترک دنیا کے مسلک کا پرزور معلوم ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ رجحان روح اسلام کے قطعی منافی ہے۔ ان انسانوں کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ نصوف کے فروغ کا دراصل یہ پس منظر اور ماحول تھا اور جزا اسباب اور قوتوں کا ذکر کیا گیا، ان کے مجموعی تاثرات اور عمل نے صوفیانہ خیالات کے پیدا ہونے اور ان کو فروغ دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ اگر ہم ایرانی ذہن کی اس خصوصیت کو پیش نظر رکھیں کہ وہ وحدت (Monoism) کی طرف فطری میلان رکھتا ہے تو ان حالات میں جو بیان ہوئے نصوف کے آثار و ارتقا کا مسئلہ سمجھ میں آ جاتا ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ اقبال نوفلاطونیت (Neo-Platonism) کے آغاز و ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ نوفلاطونیت کے آغاز سے پہلے اسی قسم کے حالات تھے جن سے اسی قسم کے نتائج پیدا ہوئے۔ وحشی حملہ آوروں کی مسلسل تاخت و تاراج نے محلات کے شہنشاہوں (Emperors of the Palace) کو خیموں کے شہنشاہوں (Emperors of the Camp) میں بدل دیا یعنی ان کی زندگی جو عش و عشرت اور محلات کی مسحور کن فضا سے معمور تھی اس کی بجائے انہیں مسلسل جنگ و جدل، غارتگری اور تباہی کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص طور پر تیسری صدی میں یہ صورت پیش آئی۔ بطلینوس (Plotinus) کا ایک بیان علامہ اقبال نے نقل کیا ہے جس میں وہ اپنے مکانیب میں اپنے دور کے سیاسی انتشار کا ذکر کرتا ہے۔ اسکندریہ میں اسے گرد و پیش یہ نظر آتا تھا کہ

لوگ مذہب کے معاملے میں ایک حد تک لاہروا ہو گئے تھے - روم میں بھی اس نے زندگی کے بارے میں منجیدہ نظریہ کی جگہ اخلاق زوال کے آثار پائے جو خاص طور پر سوسائٹی کے اعلیٰ طبقے کی ہذیب میں نظر آتے تھے - ایک طرف معلمین اخلاق کی حدود و سختی تھی اور دوسری طرف حضرت عیسیٰ کے پیرو بھی جو سزا اور عقوبت سے بے نیاز ہو کر امن اور محبت کا پیغام پھیلا رہے تھے جس سے لوگوں میں زندگی کے بارے میں ایک نئے انداز سے سوچنے کا رجحان پیدا ہو رہا تھا - ان تمام حالات کو علامہ اقبال ان حالات سے بہت مماثل یاتے ہیں جو تصوف کے فروغ اور اس کے مسلک کے عین کے وقت دنیائے اسلام کو درپیش تھے ، علامہ فرماتے ہیں :

“Such was principally the environment of Sufism, and it is to the combined action of the above conditions that we should look for the origin and development of Sufistic ideas. Given these conditions and the Persian mind with an almost innate tendency towards monoism, the whole phenomenon of the birth and growth of Sufism is explained.”

اس کے بعد علامہ نوفلاطونیت اور عیسائیت کی کشمکش کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں کہ نوفلاطونیت کا نفوذ عوام اور غالب آنے والی وحشی اقوام میں نہ ہو سکا جو خود عیسائیت کی طرف مائل ہو گئے - آگے چل کر لکھتے ہیں :

“In Persia the influence of culture-contacts and cross fertilization of ideas created in certain minds a vague desire to realise a similar restatement of Islam, which gradually assimilated Charistian ideas as well as Christian Gnostic speculation, and found a firm foundation in the

Quran. The flower of the Greek thought faded away before the breath of Christianity ; but the burning simoom of Ibn Taimiyya's invective could not touch the freshness of the Persian rose. The one was completely swept away by the flood of barbarian invasions; the other unaffected by the Tartar revolution, still holds its own

علامہ اقبال کی بحث میں آنے والے مباحث سے تھوڑی دیر قطع نظر سر کے یہاں صرف اس پارہ کے مندرجات پر نظر ڈالتے چلیں ، علامہ اقبال کے تجزیہ کے مطابق ایران کے خاص مزاج اور ماحول میں اور ان سیاسی ، سماجی اور تہذیبی حالات کے رد عمل کے نتیجہ میں جو اس عہد کے ایران میں موجود تھے بعض اذہان میں اسلام کی 'نوضیح نو' (Restatement) کا جذبہ پیدا ہوا جس میں آہستہ آہستہ سائنس کے نظریات اور عیماتیوں کی راہبانہ فکر شامل ہوتی گئی اور اس کے لیے قرآن حکیم میں بقول اقبال ایک مضبوط اساس دریافت کر لی گئی ۔

بحث کا یہ حصہ نہایت اہم ہے کہ وہ بنیاد جسے اقبال نے خود تصوف کی مضبوط بنیاد کہا ہے ، قرآن میں کس طرح دریافت ہوئی ۔ بعض اکابر صوفیاء نے واضح طور پر لکھا ہے اور اس پر ان کا عمل بھی سہل ہے کہ اسلامی تصوف کے بنیادی ماخذات قرآن ، حدیث ، صحابہؓ اور تابعینؒ کی زندگی اور متقدمین صوفیائے اسلام کی تعلیمات و ارشادات ہیں ۔ ان کے نزدیک صوفی اور غیر صوفی کی تمیز کی بنیاد خود قرآن حکیم میں موجود ہے ۔ ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی (وفات رجب ۵۳۷ھ/۶۹۸ء) کی کتاب اللمع کے بعض اقتباسات اور بعض دیگر حوالے اس سلسلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں ۔

اس سلسلے میں دو اور باتیں بحث طلب ہیں ، تصوف کو

سامی ذہن کے خلاف آریائی ذہن کا رد عمل کہنا بہت - ور کی بات ہے -  
 صاف اور سببھی بات یہ ہے کہ مفتوح میں فاتح کے خلاف ہمیشہ  
 غم و غصہ اور حسرت و نفرت کے جذبات باقی رہتے ہیں ، سوائے  
 اس کے کہ فاتح کے اثر و اقتدار کا نفوذ ایسا شدید اور طویل ہو  
 کہ مفتوح قوم کی اصلیت بالکل پردہ حفا میں چلی جائے - ان کی  
 زبان ، تہذیب و معاشرہ اور رسم و رواج فاتح کی یلغار کے سامنے  
 خس و خاشاک کی طرح بہ جائیں - ایسی صورت کسی قدر برصغیر  
 پاک و ہند میں آریوں کی یلغار سے پیش آئی جنہوں نے شمالی ہند کی  
 حد تک یلغار سے مقابلہ غیر آریائی اقوام کے عناصر کو تقریباً فنا  
 کر دیا اور اس کے خلاف اگر مزاحمت باقی رہی تو صرف  
 جنوبی ہندوستان میں رہی اور آج تک قائم و باقی ہے - آریوں کی  
 دیومالا میں بھی شمالی ہند اور دکن کی یہ کشمکش جاری و باقی  
 نظر آتی ہے - لنکا را کششوں کا دیس ہے - راون لنکا سے رام چندر  
 کی شریک حیات سیتا کو اغوا کرنے آنا ہے اور پھر رام چندر کا  
 اسکر ہنومان کی مدد سے سیتا کی بازیافت میں کامیاب ہونا ہے -  
 آج بیسویں صدی تک بھارت میں جنوبی ریاستوں سے اس آویرش کا  
 سلسلہ جاری ہے -

قدرتی طور پر ایران میں بھی یہ صورت حال پیدا ہوئی -  
 دراصل ایرانیوں نے کبھی اور کسی زمانہ میں بھی ایران پر  
 غیر ایرانیوں کے تسلط اور اثر کو قبول نہیں کیا - چنانچہ سکندر  
 کی یورش ہو یا عربوں کی فتح ان کا رد عمل یہ رہا ہے :

ز شیر شتر خوردن و سوسار  
 عرب را بجائے رسید است کار  
 کہ تخت کہاں را کند آرزو  
 تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

اس لیے بنیادی طور پر یہ مسئلہ سیاسی نوعیت کا ہے اور کبھی اس نے مذہبی ابادہ یہنا ہے تو محض اس لیے کہ عوام کا بڑا طبقہ ، جو مذہب سے زیادہ وابستہ ہوتا ہے ، اس قسم کی خالص سیاسی اور ملکہ تحریکوں کو مذہبی جوش و خروش کے ساتھ اختیار کر سکیں ۔ چنانچہ نظام الملک طوسی نے جو تفصیل دی ہے کہ مختلف ملکوں اور علاقوں اور مختلف زمانوں میں مختلف ناموں سے جو فرقے پیدا ہوئے ان سب کا مقصد ایک ہی تھا ۔

ایران میں زندقہ کے پھیلنے کے اسباب جو مورخین نے لکھے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ یہ مذہب زردشتیت اور نصرانیت کے بین بن تھا اور بعض باتیں مسلمانوں کی بھی ان میں نظر آتی تھیں ۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مانوی یا زندقہ بھی رات دن سے کٹی مر رہا ، نماز پڑھتے تھے اور نماز سے پہلے وضو بھی کر لے تھے ۔

یہ بات سمجھنا مشکل ہے کہ ایک طرف تو بصوف کو ایسی تعلیمات پر مبنی بتایا جاتا ہے جو گوشہ نشینی ، عزالت گزینی ، تنہائی پسندی ، ترک دنیا اور ترک علاقہ کی دعوت دیتی ہیں اور دوسری طرف صوفیانہ تعلیمات کو ان غیر اسلامی تحریکات کے زیر اثر پروان چڑھنے کا دعویٰ کیا جائے جو خالص سیاسی اور ملکی نہیں ۔

معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان حکمرانوں اور خلفائے وقت نے ان فتنوں کی سرکوبی کی پوری کوشش کی ۔ اس کا اندازہ اس وصیت سے کیا جا سکتا ہے جو خلیفہ مہدی نے اپنے بیٹے موسیٰ کو ، جو بعد میں ہادی کے لقب سے عباسی خلیفہ ہوا ، کی تھی ۔ طبری نے اس وصیت کو یوں لکھا ہے :

”میرے بیٹے جب تم خلافت پر فائز ہو تو اس فرقے یعنی مانی کے پیروؤں کو صفحہ ہستی سے مٹانے میں کوئی دقیقہ

اٹھا نہ رکھنا کیونکہ یہ فرقہ پہلے دو لوگوں کو اچھی باتوں کی دعوت دینا ہے اور کہتا ہے کہ بری باتوں سے پرہیز کرو، دنیا سے بے رغبتی اختیار کرو اور آخرت کے لیے نیک عمل کرو۔ پھر ان سے کہا ہے گونست کھانا حرام ہے اور پاک پانی کو چھونا نک حرام ہے اور کبڑوں مکوڑوں کو ہلاک کرنا بہت بڑا باپ ہے۔ اس کے بعد لوگوں کو دو خداؤں یعنی یزداں اور اہرمن کی طرف راغب کرتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس فرقہ کے سرغنہ بہنوں اور بیٹوں سے نکاح جائز کر دینے ہیں۔ پستاب سے غسل کرنا روا قرار دینے ہیں اور بچوں کا راستوں سے اغوا کر لینا جائز سمجھنے ہیں اور اس کا مقصد یہ بیان کرتے ہیں کہ بچپن ہی سے ظلمت کی گمراہی سے دور کی طرف بچوں کو لے جائیں۔ اس لیے اس فرقہ کا سر کچلنے کے لیے ڈنڈا ہاتھ میں لینا اور تلواریں میان سے نکالنا اور ان کا استیصال کر کے خدائے وحدہ لاشریک کا قرب حاصل کرنا۔ میں نے تمہارے دادا حضرت عباس رض کو خواب میں دیکھا کہ انہوں نے دو تلواریں میری کمر میں لٹکا دیں اور مجھے حکم دیا کہ ان دو خدا کے ماننے والوں کو موت کے گھاٹ اتار دو۔“ ۲۴

ایسی صورت میں تصوف اسلامی کا ماخذ غیر اسلامی افکار کو قرار دینا دشوار ہے۔ اگر بعض صوفیاء کے اعمال و اذکار میں بعض چیزیں ایسی نظر آتی ہیں جن سے مماثل اعمال و اذکار دوسرے مذاہب اور فرقوں میں بھی ملتے ہیں تو لازمی طور پر ان کو ایک دوسرے سے ماخوذ قرار نہیں دے سکتے۔ کم از کم بنیادی طور پر کوئی ایسا عقیدہ جو اسلام کے بنیادی عقائد توحید و رسالت، صریح نص قرآن، حدیث اور سنت رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہو کسی تصوف یا صوفی کے



افکار یا اعمال کا جزو نہیں ، اسے سباق و سباق میں دیکھنے کی ضرورت ہے ۔ ہم نے بشار بن برد کے چند اسعار نقل کیے ہیں جن میں وہ شیطان کو آگ سے اور آدم کو خاک سے بنائے جانے کی دلیل پر شیطان کی آدم پر ترجیح ثابت کرنا چاہتا ہے ۔ یہ کوئی نئی دلیل نہیں ، شیطان نے خود یہی کہا تھا ، قرآن حکیم میں ارشاد ہے :

”اور ہم نے تم کو پیدا کیا ، پھر ہم نے ہی تمہاری صورت بنائی ، پھر ہم نے فرشتوں سے فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو ، سو سب نے سجدہ کیا ، بجز ابلیس کے ، وہ سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا ۔ (حق تعالیٰ نے) فرمایا دو جو سجدہ نہیں کرتا ، تجھ کو اس سے کون امر مانع ہے جبکہ میں تجھ کو حکم دے چکا ۔ کہنے لگا میں اس سے بہتر ہوں ۔ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو آپ نے خاک سے پیدا کیا ۔“ (الاعراف ۷ آیت ۱۱-۱۲)

بعض صوفیا کے یہاں ابلیس کے متعلق بیشک ایسے خیالات ملتے ہیں جو صرف کسی خصوصیت کی علامت کے طور پر یا محض ایک مخصوص سوخ انداز بیان کے طور پر آئے ہیں ، مثلاً خود علامہ اقبال کے یہ اسعار دیکھیے :

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر  
مجھے معلوم کیا وہ رازداں نیرا ہے یا میرا<sup>۲۵</sup>

اور وہ نظم جس کا عنوان ہے جبریل و ابلیس<sup>۲۶</sup> ، اس کا آخری بند :

۲۵ - بال جبریل ص ۶ -

۲۶ - ایضاً ص ۱۴۴ -

ہے مری حرأے مشتِ خاک میں ذوفِ تم  
 مرے فنے جامہٴ عقل و خرد کا تار و مو  
 دیکھتا ہے نو فط ساحل سے رزمِ خیر و شر  
 دون طوفان کے طمانچے کہا رہا ہے؟ میں کہہ نوا  
 خضر بیوی، بے دست و پا، الناس بھی، بے دست و پا  
 میرے طوفانِ مہم نہ یم، دریا بہ دریا، جو بہ جو  
 کھر کھنسی خلوتِ مسر ہو تو بوجہٴ اللہ سے  
 قصہٴ آدم دو رنگین کر گیا کس کا لہو  
 میں کھٹکنا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح  
 تو فط اللہ ہو ، اللہ ہو ، اللہ ہو

اس میں طنز و استہزا نہیں ایک شوخی شاعرانہ اندازِ بیان کی ہے  
 ورنہ ظاہر ہے اقبال حضرت خضرؑ اور حضرت الیاسؑ کے بارے میں  
 ’بے دست و پا‘ اور ابلیس کے بارے میں یہ نہ کہتے ، آئندہ ابواب  
 میں اسی اجمال کی تفصیل، پیش کی گئی ہے -

## فہرست ماخذات

### پیشہ گفتار

- ۱ - مکاتیب اقبال ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ حمید دوم -
- ۲ - ایضاً
- ۳ - ایضاً
- ۴ - ضرب کلم ، علامہ اقبال ، طبع لاہور -
- ۵ - The Development of Metaphysics in Persia, II Edition -  
Bazmi Iqbal, Lahore Carvan Press.
- ۶ - ایضاً
- ۷ - ایضاً
- ۸ - ایضاً
- ۹ - ایضاً
- ۱۰ - ایضاً
- ۱۱ - ایضاً
- ۱۲ - Beal's Oriental Biographical Dictionary -
- ۱۳ - تاریخ الاسلام السياسي ، جلد دوم . ڈاکٹر حسن ابراہیم قاہرہ ، اردو  
ترجمہ علم اللہ صدیقی مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۵۹ -
- ۱۴ - The Development of Metaphysics in Persia. -
- ۱۵ - Legacy of Persia ، اردو ترجمہ مہراث ایران ، عابد علی عابد ،  
مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۶۲ء -
- ۱۶ - The Development of Metaphysics in Persia -
- ۱۷ - ایضاً -
- ۱۸ - ایضاً -
- ۱۹ - ایضاً -
- ۲۰ - ایضاً -
- ۲۱ - ایضاً -
- ۲۲ - ایضاً -
- ۲۳ - کتاب اللمع ، سراج ، مرتبہ R. A. Nicholson -
- ۲۴ - مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ، بحوالہ طبری -
- ۲۵ - بال جبریل ، اقبال ، طبع لاہور ، غلام علی اینڈ سنز ، طبع جنوری ،  
۱۹۷۵ء -
- ۲۶ - ایضاً ۱۷۷ -

باب اول

فصل اول

تاریخ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

## باب اول

### فصل اول

# تاریخ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

مختلف اسلامی اور غیر اسلامی عناصر و اثرات نے جس طرح مسلمان صوفیا، متصوفین اور حکما کے خیالات و افکار پر اثر ڈالا ہے اس کا اندازہ اسلامی تصوف کی تاریخ سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ رسول اکرمؐ، صحابہؓ اور تابعینؒ کی زندگی میں صفائے قلب، سادگی، نیکی، فقر و قناعت، استغنا و توکل، ابشار، عبادت و ریاضت، ذکر و فکر کے بعض آثار موجود ہیں جنہیں اسلامی تصوف کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اصطلاحی معنوں میں یہ صوفی نہ تھے اور نہ ان معنوں میں ان تصورات اور اعمال و افکار کو تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ابتدائی دور کے صوفیا میں حسن بصریؒ (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ انبیا اور پیغمبروں نے فقر اختیار کیا تھا اور خاص طور پر حضرت عیسیٰؑ اور حضرت داؤدؑ نے اس پر زور دیا ہے۔ حسن بصریؒ کے اس خیال کی تردید ابن سیرین (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) نے ہی کر دی ہے جو خود اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے لباس صوف پہننے کی مذمت کی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری تک تصوف کا اصطلاحی مسلک واضح اور متعین نہیں ہوا تھا اور اس لیے اس میں کسی غیر اسلامی یا خارجی عنصر یا اثر کے شامل ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

در اصل افکار و سیاسیاتِ اسلامیہ میں تبدیلی کا آغاز خلافتِ راشدہ کے بعد شدید نظر آتا ہے ، بالخصوص معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات نہایت واضح ہو جاتے ہیں ۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ دارالخلافت کو پہلے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل کیا گیا اور یہاں پہنچ کر عجمی خیالات ، افکار اور تہذیبی اثرات آہستہ آہستہ خاص اسلامی عناصر کے ساتھ شامل ہونے لگے ۔ پہلے شخص جن کو صوفی کا لقب دیا گیا ۔ ابو ہاشم عثمان بن شارق کوفی (وفات تقریباً ۸۱۶/۷۷۶ء) ہیں اور بعض جابر بن حیان کوفی کو پہلا صوفی بتاتے ہیں ۔ بہر حال یہ دونوں کوفی سے تعلق رکھتے ہیں اور دونوں نے دوسری صدی ہجری کا زمانہ پایا ہے ۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ تحریک تصوف کا پہلا مرکز کوفہ اور بصرہ تھا ۔ اس کے بعد یہ تحریک دیگر بلادِ اسلامی میں پہنچی اور خاص طور پر خراسان اس کا ایک اور اہم مرکز قرار پایا ۔ اس کے بعد ہمیں صوفیوں کے نام اور ان کے ارشادات بکثرت ملتے لگتے ہیں : مثلاً ابو ہاشم کے ہی معاصرین میں ابراہیم بن ادہم کا نام لیا جاتا ہے جنہیں بلخ کا شہزادہ بتایا گیا ہے اور جنہوں نے تخت و تاج چھوڑ کر لباسِ فقر اختیار کیا ، جنگلوں اور ویرانوں میں ریاضت کی اور آخر کار حقیقتِ الہیہ کو دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ ابراہیم بن ادہم کی زندگی کے واقعات جس طرح عام طور پر صوفیوں نے بیان کیے ہیں ۔ وہ گوتم بدھ کے حالات سے اس درجہ ملتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک ان کی شخصیت کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور گوتم بدھ کا قصہ ہی ابراہیم کے نام سے صوفیوں میں مشہور ہو گیا ہے ۔<sup>۱</sup> ممکن ہے اس قیاس میں کچھ صداقت بھی ہو کیونکہ ظہور اسلام سے قبل بلخ بدھ مذہب کا ایک اہم مرکز

۱- A. J. Arbery, *Sufism*, p. 36

۲- Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 17

تھا اور گوتم بدھ کے حالات اور واقعات اور ان کی تعلیمات اس علاقے میں عام طور پر پھیل چکی تھیں۔ اس عہد سے تصوف کا مرکز ایران کی سرزمین قرار پانا ہے اور قابل ذکر صوفیوں میں ہمیں سب سے پہلے عبداللہ بن المبارک مروی (وفات ۱۸۱ھ/۷۹۷ع) کا نام ملتا ہے جنہوں نے ”کتاب الزہد“ کے نام سے ایک رسالہ یادگار چھوڑا ہے اور اس میں زہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی ہیں۔ یہاں تک کوئی نئی بات نہیں کیونکہ زاہدانہ زندگی کی تلقین کے ماخذات خالص اسلامی بھی ہو سکتے ہیں۔ البتہ اس کے بعد ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے اور ہمیں بشر بن حافی (وفات ۲۲۷ھ/۸۴۱ع) کا نام ملتا ہے۔ یہ پہلے صوفی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہمیں لوگوں کی مذمت کی قطعاً پروا نہیں کرنا چاہیے۔ اس رجحان کو فرقہ ملامتیہ کے خیالات اور افکار کا نقطہ آغاز قرار دیا جاسکتا ہے اور یہاں سے تصوف کا رخ نئے رجحانات کا حامل نظر آتا ہے۔ مثلاً فضیل بن عیاض کوفی (وفات ۱۸۷ھ/۸۰۳ع) کا قول ہے کہ ”اگر تم یہ کہتے ہو کہ تمہیں موت کا خوف ہے تو میں اس کا یقین نہیں کر سکتا کیونکہ اگر فی الحقیقت تمہیں موت کا خوف ہوتا تو تمہارے لیے کھانا پینا یا دنیا میں کسی اور شے کی طلب یا ملکیت اختیار کرنا بے سود ہوتا اور اگر واقعی تمہیں موت کا خوف ہوتا تو نہ تم شادی کرتے اور نہ اولاد پیدا کرنے کی خواہش ہوتی۔“ اس قول سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اسلام نے جس طرح رہبانیت سے منع کیا تھا، اللہ کی نعمتوں سے جس طرح بہرہ اندوز ہونے کی اجازت دی تھی، عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک ثقافتی اور اجتماعی زندگی کی بنیاد قرار دیا تھا اور انسان کو تسخیر کائنات کے لیے مقرر کیا تھا، ان تمام خیالات اور افکار کے خلاف عجمیوں کا ردِ عمل آہستہ آہستہ دوسری صدی ہجری کے اختتام یا تیسری صدی کے آغاز میں ظاہر ہونے لگا۔ اس کی تائید میں راہبہ بصری<sup>۴</sup> (وفات ۱۸۵ھ/۸۰۱ع) کے افکار و اقوال پیش کیے جاسکتے

ہیں جنہوں نے یہ کہہ کر شادی کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ  
 اس رسم کی احتیاج ان کو ہو سکتی ہے جو کوئی خارجی وجود  
 رکھتے ہوں اور میرے لیے ایسا کوئی وجود نہیں، میرا وجود ختم  
 ہو چکا ہے اور میں ”انانیت“ سے آزاد ہو چکی ہوں۔ میں خدا کی  
 ذات میں قائم اور باقی ہوں اور اسی کے سایے میں مقیم ہوں۔  
 رابعہ بصریؒ کا ایک اور قول ہے ”اے خدا اگر میں تیری عبادت  
 خوفِ دوزخ سے کروں تو مجھے دوزخ میں جلا اور اگر میں تیری  
 عبادت جنت کی تمنا میں کروں تو مجھے جنت سے دور رکھ۔ لیکن  
 اگر میں تیری بندگی محض اور خالص تیرے لیے کروں تو مجھے اپنے  
 حسنِ ازلی و ابدی کے ددار سے محروم نہ رکھ۔“ اسلامی صوفیاء  
 کے عقیدہ میں عشق و محبت کے عنصر کی آمیزش بھی رابعہ بصریؒ  
 نے مہسوب کی جاتی ہے۔

اس کے بعد نصوف کا مرکز بغداد منتقل ہوا ہے جو اب تک  
 مدت تک مسلمانوں کی علمی، ادبی، ثقافتی، حکیمانہ اور سیاسی  
 سرگرمیوں کا ایک نہایت اہم مستقر رہا ہے۔ خلفائے عباسیہ کے  
 عہد میں بالخصوص بغداد میں ہندوستانی، یونانی، عربی اور عجمی  
 خیالات و افکار کو ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل کا موقع ملا۔  
 فلسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم اور تفسیروں نے حکمت اور  
 فلسفے کے نئے داستان پیدا کیے۔ چنانچہ تصوف نے بھی فلسفے کا  
 روپ اختیار کیا۔ اس کی بحث ایک دوسرے موضوع سے تعلق رکھتی  
 ہے اس لیے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ یونانی اور ہندی اثرات  
 و ماخذات کے تحت اس سے بحث کی گئی ہے۔ یہاں ہمیں صرف آٹھ  
 مآخذ کا جائزہ لینا ہے جنہیں ”ایرانی مآخذ“ کے تحت شمار کیا  
 جا سکتا ہے۔ لیکن اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ کسی خاص  
 نظریے یا عقیدے کے متعلق مآخذ کا قطعی فیصلہ نہایت دشوار ہے۔  
 مثلاً خود ایرانی اثرات میں بعض ویدک اثرات، ہندی اثرات،



گوتم بدھ کے اثرات ، عیسائیت کے اثرات ، یونانی اثرات وغیرہ بھی شامل ہیں ۔ ایران میں اسلام پہنچنے سے پہلے ان عناصر کا عمل اور رد عمل صدیوں تک ہوتا رہا تھا ، اس لیے کسی نظریے کا نقطہ آغاز معلوم کرنا نہایت دشوار ہے ۔ یہاں صرف ایک تاریخی جائزے پر اکتفا کی گئی ہے ۔

ایران کا قدیم ترین مفکر زردشتی مذہب کا بانی زردشت تھا جس کا عہد ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ ق - م کے درمیان متعین کیا گیا ہے ۔ زردشت کے نزدیک وجود دو ہیں : تعمیری اور تخریبی ۔ مادہ کوئی وجود مطلق نہیں رکھتا بلکہ اہورا کی تخلیق ہے جو خود وجود مطلق ، خداوند یا الہ ہے ، جو مکمل ، ازلی اور ابدی ، تغیر و زوال سے پاک ہے ۔ جس نے زمین اور آسمان کی تخلیق کی ہے ۔ یہ وجود مطلق جب ظہور کرتا ہے نو اس کے دو رخ ہوتے ہیں : ایک رخ دائمی ، تعمیری ، نور ، حیات اور خیر ہے ۔ دوسرا عارضی ، تخریبی ، ظلمت ، موت اور شر ہے ۔ یہ دونوں پہلو کائنات میں ہر جگہ عیاں ہیں اور مادہ ان دونوں کا محمول (receptacle) ہے ۔ اہورا کا ظہور اور وجود ان چھ صفات سے نائید حاصل کرتا ہے :<sup>۲</sup>

(۱) و ہو منہ یعنی عقل کل (Universal Intelligence) ۔

(۲) اشا یعنی حیات یا روح کل (Universal Soul or the Right) ۔

(۳) کھترا ویرا یعنی طاقت ربانی (Divine Power) یا منشاء کل یا مشیت ازلی (Universal Will) ۔

(۴) مادہ جو طاقت ربانی اور مشیت الہی کا محمول ہے اور جو کائنات کی شکل اختیار کرتا ہے ۔

(۵) ہر و تات یعنی مکان لا محدود یا وجود خیر  
(Boundless Space or Well-Being)

(۶) امرتات یعنی رہان لا انتہا یا بقا  
(Endless Time or Immortality)

زردشت کے نزدیک انسان وجودِ مطلق کی ایک چھوٹی سی تمثیل ہے (Microcosm of Universal Existence) اور اس میں مذکورہ بالا چھ صفات ربانی یعنی عقل ، روح ، ارادہ ، مادہ ، زمان اور مکان قائم ہوتے ہیں۔ زردشت کے فلسفے کی دوئی پسندی ، حیر اور شر کی جنگ ، نور اور ظلمت کا تصادم اسلام کے عقیدہ توحید سے ہم آہنگ نہیں ہوتے یا اس میں ہمہ نور و ظلمت کی اصطلاحات مسلمانوں کے یہاں بھی عام ہیں اور قرآنِ حکیم میں بھی خدا کو آسمانوں اور زمینوں کا نور کہا گیا ہے۔ گناہ کو قلب کی سیاہی اور تاریکی سے تعبیر کیا گیا ہے اور ذکرِ الہی سے اسے روشن کرنے پر صوفیوں نے بڑا زور دیا ہے۔ انسان وجودِ مطلق کی تمثیل ہے ، اس پر تو صوفیوں کے فلسفے کا پورا قلعہ ہی تعمیر ہو گیا ہے۔ اگرچہ یہ تمام عقائد صرف زردشت سے ماخوذ قرار نہیں دیے جاسکتے لیکن زردشت کے بعد کے ایرانی مفکرین کے وسیلے سے ان کا کچھ نہ کچھ اثر مسلمان صوفیوں تک ضرور پہنچا ہے ، چنانچہ زردشت کی تعلیمات میں بعض عناصر ایسے موجود ہیں جن کی صدائے بازگشت صوفیاء کے یہاں صاف سنائی دیتی ہے۔ مثلاً اوستا کی یہ عبارت دیکھیے :

”زردشت اہورا مزدا کے حضور میں ہمیشہ نور مسلسل کے اکتساب کے لیے کوشاں رہا۔ اس نے خدا سے کلام کیا اور کہا : تیرا سر ، ہاتھ ، پیر ، چہرہ اور زبان میری نظر میں ایسے ہی ہیں جیسے خود میرے اعضا ہیں ، اور تجھ میں بشر کے آثار ہیں۔ مجھے اپنا ہاتھ دے تاکہ میں تیرا ہاتھ پکڑ

سکوں ، اور اہورا مزدا نے جواب دیا ، میں ایک روح ہوں ، میرا ہاتھ پکڑنا ممکن نہیں ۔“

اسائے الہی کے سلسلے میں بھی اوستا میں زردشت اور اہورا مزدا کا ایک مکالمہ قابلِ غور ہے :

”اور زردشت نے سوال کیا کہ الہا ! مجھ پر اپنا وہ نام ظاہر کر جو سب سے بڑا ، سب سے بہتر ، سب سے مؤخر ، بدی کو ہلاک کرنے والا ، زخموں کو مندمل کرنے والا ہے ، جو بھوتوں اور انسانوں کے شر کو سب سے بہتر طریقے سے فنا کرنا ہے ۔“

اور اس کے جواب میں اہورا مزدا اپنے بیس نام بتاتا ہے ۔ یہ تمام اسماء اہورا مزدا کے اسمائے صفات ہیں ، اسم ذات گو ایک ہی ہے جسے اہورا کہا گیا ہے ۔ زردشت نے شاید اسی قسم کا اسم معلوم کرنا چاہا تھا جسے صوفیوں نے اسم اعظم بتایا ہے ، اور ان اسماء کے ورد و وظیفہ سے مختلف آلام اور مصائب دور کرنے کا جو رواج صوفیوں کے اورداد و وظائف میں ملتا ہے وہ بھی اس مکالمے میں جھلکتا ہے ۔

اس کی وضاحت ہرمزدیاست (۱۰-۱۱) میں یوں کی گئی ہے :

”اے زردشت ! اگر تو چاہتا ہے کہ دیوؤں اور انسانوں ، یاتوؤں اور پائیرکوں ، ظالموں ، اندھوں اور بہروں ، دو پیر والے خبیثوں ، دو پیر والے اشمیغوں (Ashemaoghau) اور چار ٹانگوں والے بھیڑیوں ، آن فوجوں سے جو بہت سے بھالوں سے مساح ہو کر آتی ہیں ، سیدھے بھالے اور آٹھے ہوئے بھالے ، تباہی لانے والے بھالے اگر تو ان سب شرارتوں اور ایذاؤں کو فنا کرنا چاہتا ہے تو میرے ان ناموں کا ورد

کیا کر ، ہر روز اور ہر شب ۔“

قربِ الہی اور معیت کے بارے میں صوفیاء کے جو اقوال اور عقائد ”نحن اقرب الیہ من جبل الوریث“ ، ”وہو معکم انما لکم واثہ بما تعملون بصیر“ ، ”ولا یتخفون من اللہ وہو معہم“ ، ”نحن اقرب الیہ منکم ولکن لاتبصرون“ ، ”و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب“ ، ”فاینا تولوا ثم وجه اللہ“ کی تشریح اور تفسیر میں پیش کیے جاتے ہیں ، ان کی ایک جھلک بقول زردشت اس کلامِ ربانی میں ملتی ہے :

”اے زردشت ! میں خداوند اہورا مزدا اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر یہ گوشت و پوست کی دنیا خیال کرسکتی ہے یا اسی کے قول یا عمل میں آ سکتا ہے ۔ میں اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر ناک کانوں سے یا کان منہ سے ۔“  
(یاسنا ۲۴-۷)

اسی طرح یہ عقیدہ کہ مخلوق خالق کے حضور میں بے نقاب و بے حجاب پہنچ سکتی ہے ، گنہا میں اس طرح بیان ہوا ہے :

”اے خداوند اہورامزدا ! اے خیر اور اے عقلِ خیر ! اگر تو واقعی ایسا ہے تو مجھے یہ نشانی عطا کر کہ حیات بدل جائے اور میں پھر ایک مرتبہ تیرے حضور میں تیری حمد و ثنا کرتا ، عبادت کرتا ، مسرت و انبساط سے لبریز حاضر ہو سکوں ۔“

زردشت کے بعض اور قابلِ غور عقاید حسب ذیل ہیں :

- ۱۔ گناہ کا جوہر آفراط اور قلت ہے ، نیکی کا جوہر اعتدال ہے ۔ (دنِ کارد ، کتاب ۶ ، باب ۵ - ۹) -

- ۲۔ خالق نے تمام مخلوقات ترقی اور ارتقا کے لیے تخلیق کی

اور یہی اس کی منشا یا مشیت ہے - (داستان دینک ، باب سوم ، ۲۰۱) -

۳ - کچھ چیزیں ہیں جو تقدیر (جبر) سے ہوتی ہیں اور کچھ ہمارے اپنے افعال پر منحصر ہیں -

۴ - روح ازلی اور ابدی ہے (دین کارد ، باب پنجم ، ۳۰۱) -

۵ - بدترین خواہشات اس انسان کی ہیں جو دنیوی مال و منال کو سمیٹنا اور جمع کرنا 'خیر' سمجھتا ہے - (دین کارد ، سوم ، ۱۲۹)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ زردشت نے رہبانیت یا ترک دنیا کی تعلیم دی ہے - اس کے برعکس اس کا نقطہ نظر نہایت مثبت قسم کا ہے ، چنانچہ "جہاد بالسیف" کی تعالیم نہایت واضح الفاظ میں اس طرح دی گئی ہے :

۶ - تم میں سے کوئی شخص کاذب کے قول یا امر کی اطاعت نہ کرے کیونکہ وہ گھر ، قبیلے ، بستی اور ملک کو مصیبت اور ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے - ایسی صورت میں تم پر واجب ہے کہ ان کا مقابلہ ہتھیاروں سے کرو - (گاتھا ، یاسنا ، باب ۳۱ - ۱۸)

زندگی کے اس عملی اور مثبت پہلو پر زردشت کی تعلیمات میں اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر مذاہبِ عالم کو اثباتِ حیات اور نفیِ حیات کرنے والے مذاہب میں تقسیم کیا جائے تو اثباتِ حیات کرنے والوں میں قدیم ترین اور نہایت اہم زردشتیت کو قرار دینا پڑے گا ، کیونکہ اس بارے میں زردشت کی تعلیمات نہایت واضح ، غیر مبہم اور مکرر ہیں کہ کسی شبہ یا تاویل کی گنجائش نہیں رہتی اور اس طرح اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ مسلمان صوفیاء کے یہاں نفیِ حیات کا مسلک ایرانی اثرات کا نتیجہ ہے -

اس میں شبہ نہیں کہ مانی کی تعلیمات قطعاً نفی حیات کی تلقین کرتی ہیں لیکن ایران کا قدیم زردشتی مسلک اس سے مختلف ہے اور یہی حال خود صوفیاء کا ہے کہ ان میں سے بعض (مثلاً مولانا رومؒ) نے حیات کی جگہ اثبات حیات پر زور دیتے ہیں۔ بہر حال اس باب میں زردشت کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے :

۱۔ (1) اے پاک پروردگار ! اے مادی دنیا کے خالق ! یہ بتا کہ وہ دوسری جگہ کون سی ہے جہاں زمین سب سے زیادہ مسرور رہتی ہے ؟ اور خداوند اسورا مزدا نے جواب دیا اور کہا یہ وہ جگہ ہے جہاں ایک نیک بندہ ایک مکان بناتا ہے ۔ جس میں ایک پجاری ہوتا ہے ، جس میں سویسی ہوتے ہیں ، بیوی ہوتی ہے ، بچے ہوتے ہیں اور جانوروں کے گلے ہونے ہیں ، اور جہاں اس کے بعد سویسیوں کی نسل بڑھتی رہتی ہے ، اور جہاں نیکی بڑھتی رہتی ہے ، جہاں کتے\* پروان چڑھتے رہتے ہیں ، جہاں بیوی فروغ پاتی رہتی ہے ، بچے بڑھتے رہتے ہیں اور زندگی کی تمام مسرتیں بڑھتی رہتی ہیں ۔ (ویندیداد)

(ب) اے سپیتا زردشتا ! میں تجھے بتاتا ہوں کہ ایسا شخص جو بیوی رکھتا ہے ، اس سے بہتر ہے جو مجرد ہے ۔ وہ جو گریہی ہے اس سے بہتر ہے جو گھر نہیں رکھتا ، اور وہ جس کے بچے ہیں اس سے بہتر ہے جو ان سے محروم ہے ۔ (ویندیداد)

(ج) جو کھانا نہیں کھاتا ، اس میں اتنی طاقت کہاں سے آسکتی ہے کہ پاکیزہ زندگی گزارنے کی مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکے ۔ اس میں ایسی طاقت کہاں سے آسکتی

---

\* ۔ کنا زردشت کے مذہب میں ایک مقدس جانور ہے ۔ اسے مارنے کی وہی سزا ہے جو انسان کے قاتل کی ہے ۔

ہے کہ وہ کھیتی باڑی کر سکے ۔ اس میں اتنی طاقت  
کہاں سے آئے گی کہ بچے پیدا کرے ۔

(ویندیداد ، فرگرد ۳ ، ج ۲ ، ۳۳-۳۴)

(د) افسوس ایسی زمین پر جو ایک مدت تک قحط ریزی  
کے لیے ڈالے ہوئے بیج سے محروم رہے اور کسی کاشت کار  
کی منتظر ہو ۔ اس کی مثال ایک ایسی خوبصورت دوشیزہ  
کی سی ہے جو مدت سے ادلاد سے محروم ہو اور جسے ایک  
اچھا شوہر درکار ہو ۔

(ویندیداد ، فرگرد ۳ ، ج ۲ ، ۲۴-۲۵)

(ہ) اور دو آدمیوں میں سے وہ جو گوشت سے سیر ہو جاتا ہے  
”عقل خیر“ کے حصول سے اس کے مقابلے میں قریب تر  
ہوتا ہے جو اس سے محروم رہا ہو ، کیونکہ آخر الذکر  
بالکل مردوں کی طرح ہے ۔

ان آخری چند اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ زردشت کی  
تعلیمات بڑی مثبت قسم کی ہیں ۔ ان میں رہبانیت ، ترک دنیا ،  
تجرد ، فاقہ ، ترک حیوانات اور اس قسم کے اعمال کی مذمت کی گئی  
ہے ۔ چنانچہ زردشت کے نزدیک روزہ قطعاً مستحسن نہیں ہے ، بلکہ  
ایک گناہ ہے کہ انسان کو کمزور کر دیتا ہے ۔ زردشت کے  
نزدیک تخلیق عالم کا مقصد ترقی اور ارتقا ہے اور وہ تمام اعمال و  
افکار ، رجحانات اور خیالات جو اثبات حیات میں مدد و معاون ثابت  
ہوتے ہیں ، پسندیدہ اور وہ میلانات جو نفی حیات کی طرف لے جانے  
والے ہیں ، ناپسندیدہ ہیں ۔ یہ بنیادی فرق ہے جو زردشت کے فلسفے  
اور بعد کے ایرانی تصوف میں پایا جاتا ہے ۔ اس لیے یقین کے ساتھ  
کہہ سکتے ہیں کہ تصوف کے ان عناصر کا تعلق ایران کے اس قدیم  
مذہب اور اس کے فلسفے سے بالکل نہیں ہے ۔ صفایہ قلب اور

پاکیزگی پر جو زور دیا گیا ہے وہ زردشتی مذہب سے مخصوص نہیں بلکہ تمام مذاہب اور حکمانہ افکار میں ان کی جھلک پائی جاتی ہے ، اگرچہ اس کے حصول کے ذرائع اور نتائج مختلف ہیں ۔ یہاں ایک امر اور قابلِ لحاظ ہے اور وہ یہ کہ زردشتی یا ایرانی مذہب اور افکار کا اثر عربوں پر ظہور اسلام سے قبل ہی پڑ چکا تھا ، چنانچہ عصرِ حاضر کا ایک مؤرخ لکھتا ہے :

”ہمارے پاس اس امکان کی تاریخی شہادتیں موجود ہیں کہ ایرانی اور سامی نظریات میں ربط و ارتباط کم از کم آٹھویں صدی قبل مسیح میں شروع ہو چکا تھا کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ ساریا کی فتح کے بعد جب اسیری فرمانروا سارگون (Sargon) نے بنی اسرائیل کو قید کیا تو اس نے بہت سے یہودیوں کو میڈیا کے شہروں میں بھیج دیا ۔“

آٹھویں صدی قبل مسیح کا زمانہ ہمیں زردشت کے زمانے سے بہت قریب لے جاتا ہے اور اس طرح یہی دور ایرانی اثرات کے سامی ممالک میں نفوذ کا آغاز قرار پاتا ہے ۔

زردشت کے بعد ایران کا دوسرا قابلِ ذکر حکیم ارساک تھا جو عہدِ ساسانی کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کے افکار کا اہم ترین جزء زمانِ دائمی (Eternal Time) کی بحث ہے جسے اس نے زروان کا نام دیا ہے ۔ یہ لفظ اوستا میں بھی موجود ہے ۔ لیکن وہاں اسے کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی ہے ، البتہ سویتا سوترا اوپنشد (۶ : ۱) میں اس کا حوالہ ملتا ہے : ”کچھ اہل دانش جو دھوکے میں ہیں ، فطرت کا ذکر کرتے ہیں اور کچھ زمانِ یعنی وقت کو ہر چیز کا سبب بتاتے ہیں ۔“ اور بھگوت گیتا میں



(۹ : ۳۲) ایک جگہ لکھا ہے : ”میں زمانہ ہوں ، دنیا کو نراج کرنا ہوا ، زمین پر اس لیے ظاہر کیا گیا کہ انسانیت کو قتل کروں ۔“ کائنات میں زمانے کی اہمیت کا احساس عرب میں بھی قبل ظہور اسلام موجود تھا اور قرآن حکیم میں بھی مذکور ہے لیکن اس کے نیچے ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت نہیں ہے کہ یہ سب ارساک کی تعلیمات کے دور رس اثرات ہیں ۔ اگرچہ ایک زمانہ ایسا تھا نہ ارساک کی تعلیمات ایران ، ہندوستان اور شام تک پھیل گئی تھیں ۔

ابن دہسان، یا باردیسانیس اس دور کا ایک اور اہم ایرانی مفکر ہے ۔ اس کے نزدیک کائنات وجود مطلق (Supreme Being) یا خداوند کی مظہر تجلیات ہے ۔ \* ابن دہسان کا اصلی وطن ادیسا تھا اور اس کی ولادت ۱۵۴ ع میں ہوئی اور غالباً اسی زمانے میں جب عیسائیت یہاں پہنچی تو وہ عیسائی ہو گیا ۔ باردیسان کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم پانچ entities یا اشیاء اولین (primordeal elements) سے بنا ہے : آگ ، پانی ، ہوا ، نور اور ظلمت ۔ ان میں سے ہر عنصر تخلیقِ عالم سے پہلے اپنے اپنے علاقے یا حدود میں تھا ۔ کسی حادثے یا اتفاق سے ان میں تصادم ہوا اور تاریکی طبقہٴ اسفل سے جھپٹ کر نور میں شامل ہو گئی ۔ باردیسان کے عقیدے کے مطابق حضرت مسیحؑ کی تخلیق اسی لیے ہوئی کہ وہ تاریکی اور نور کی اس آمیزش کو دور کریں ۔ چنانچہ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ یہ آمیزش اور آویزش پڑھنے نہ پائے ۔ موت اور زندگی کی کشمکش میں آہستہ آہستہ یہ عناصر الگ ہو رہے ہیں ۔ باردیسان کے افکار کی بازگشت مانی کے یہاں ملتی ہے جو بلاشبہ ایران کے عظیم مفکرین میں ہے ۔ مانیؑ کی ولادت ۲۱۵ ع میں ہوئی ۔ وہ یونانی ادب ،

\* Process of emanation from the Supreme Being ۔

Burkitt, *The Religion of the Manichees*, p. 80 ۔ ۸

فلسفہ ، موسیقی ، مصوری ، فلکیات اور طب کا ماہر تھا ۔ اس کے عقاید میں زردشت ، یونانی حکماء اور عیسائیت کے بعض عناصر اس طرح گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض لوگ اس کے مذہب کو زردشت کی بازگشت اور بعض عیسائیت کی ہی ایک شکل قرار دیتے ہیں ۔ مانی کے نزدیک مادہ اور روح ایک دوسرے کی ضد ہیں اور دونوں کا وجود الگ الگ ہے ۔ عالم محسوسات نور اور ظلمت کے امتزاج سے پیدا ہوا ہے ۔ یہ دونوں عناصر الگ الگ ہیں ۔ نور اعلیٰ و برتر اور ظلمت ادنیٰ و اسفل ہے ۔ ان کا امتزاج جبری ہے اور الگ ہونا لازمی ہے ۔ مادہ اندھا ہے ، عقل اور ارادے سے محروم ہے ۔ اس میں حرکت روح کے شامل ہونے سے پیدا ہوتی ہے ۔ مادے کے آخر کار ظلمت کی طرف عود کرنا ہے اور روح کو مادے کی مد سے رہائی پانے کے لیے جد و جہد کرنا چاہیے ۔ یہ دبا خدا کی نغایق نہیں بلکہ شر کی تخلیق ہے اور مادی حیات کا جوہر شر ہے ۔ مانی وجود مطلق کو کائنات نور کا باپ (Father of the Kingdom of Light) کہتا ہے جو اپنی حقیقت میں خالص ، ازلی ، ابدی اور صاحب عقل ہے ۔ وہ حق اور صداقت ہے ، طاق رکھنے والا ہے ، اپنے وجود کا عنم رکھتا ہے ۔ مانی کی تشریحات کے مطابق مادہ (ظلمت) روح (نور) کی کائنات میں داخل ہو گیا اور کائنات نور کے باپ نے اسے خارج کرنے کے لیے تنزلات (descents) اختیار کیں ۔ پہلی نذریل میں وہ حیات کی ماں (mother of life) کی شکل میں ظاہر ہوا ، جس سے بعد میں انسان اول یا آدمؑ کا وجود ہوا ۔ مانی اس طرح کے نین تنزلات بیان کرنا ہے ۔ اس کے نزدیک زندگی کا مقصد یہ ہے کہ مادے میں مقید نور کو آزاد کرانے کی جد و جہد کی جائے ، اس لیے جسم بھی ایک ضروری شر ہے ۔ اگرچہ روح کے لیے جسم ایک قید خانہ ہے لیکن اسی کے وسیلے سے روح کو آزادی نصیب ہو سکتی ہے ۔ روح کی تطہیر کے لیے دنیاوی عشرتوں کو قربان کر دینا چاہیے ۔ مادے سے پاک ہونے

کے بعد ہی روح سورج اور چاند سے گزرتی عالمِ انوار تک پہنچے گی۔ انسان اپنے جوہر میں خداوند کا ہر تو ہے۔ وہ عالمِ نور کے دپ کا آئینہ کار ہے۔ وہ ایک چھوٹی سی کائنات ہے جس میں زمینوں اور آسمانوں کی طاقت ہے۔ جب تمام مادی اجسام کی قید سے روح آزاد ہو جائے گی تو دنیا ختم ہو جائے گی اور جب تک آزادی کی یہ منزل یا مرحلہ نہیں آتا، موت کے بعد زندگی اور پھر موت کا سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا۔ اسے مانی نے ”زادِ مرد“ کا نام دیا ہے۔ اسی سلسلے میں مانی کی تحریروں سے حیات کے ارتقا کے تصور کا سراغ ملتا ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے: ”میں نے حیات نباتاتی سے ارتقا پائی ہے۔“ یہ وہی نظریہ ہے جس کی بازگشت جگہ جگہ سنائی دیتی ہے۔ مانی کے خیال میں حضرت عیسیٰؑ کو صلیب نہیں دی گئی بلکہ وہ کوئی اور شخص نہا جسے صلیب دی گئی۔ مانی اپنے آپ کو مسیح کا موعودہ نقیب بھی بتاتا ہے۔ شیطان، جنت اور دوزخ کے متعلق اس کی تفصیلات میں عیسائیت کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ مبدانِ حشر میں ہل صراط کا ذکر نہایت واضح الفاظ میں موجود ہے۔ ہمارے موضوع سے براہِ راست متعلق مانی کے افکار اور خیالات کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ تولد و نفاسل (generation) قابلِ ملامت ہے کیونکہ اس سے نور اور ظلمت کی آمیزش کو فروغ ہوتا ہے۔ کسی جاندار شے کو ہلاک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نور کا وہ ذرہ جو اس بدن میں مقید ہے، فنا ہو جائے۔ زندگی کی تولید و ترویج یا افزائشِ نسل ایک ایسی حالت کو فروغ دینا ہے جو نہ ہونا چاہیے تھی، اسی لئے تخم ریزی اور کاشتکاری بھی مستحسن اعمال نہیں ہیں۔ اسی لئے وہ پاک بندے جو ”صدیق“ کہلاتے ہیں (اور جو مسلمانوں کے یہاں ”زندیق“ ہیں) اس بارے میں یہاں تک محتاط تھے کہ کپانا کھاتے وقت روٹی

کے نوالے بھی نہیں نوڑتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو نور کا ذرہ اس اناج میں ملا ہوا ہے ، اسے اذیت پہنچے ۔ اُن کا کھانا وہ لوگ نیا کرتے تھے جو ”صدیقوں“ سے اسفل ہوتے تھے ۔ اس کے بعد بھی ”صدیق“ کھانا کھانے وہ اس طرح کی دعا مانگتے تھے جس میں کھانا کھانے پر ندامت اور اناج میں شامل نور کو اذیت دینے پر معذرت ہونی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ نولید ، تخلیق اور اس قسم کے الفاظ مانی کی تحریروں میں نہیں ملتے ۔ تخلیق کی جگہ مانی نے نازل کا لفظ استعمال کیا ہے ۔<sup>۱</sup>

۲ ۔ آدم خدا کی تمثیل یا تشبیہ ہے ۔<sup>۱۰</sup> اپنے وجود کا احساس ہونے ہی آدم ان الفاظ میں گریہ و زاری کرتا ہے :

”افسوس ! افسوس ! کیوں میرے جسم کو وجود بخشا گیا ۔ افسوس افسوس ! کیوں میری روح کو اس فہم و ہند میں ڈالا گیا ۔“

آدم کی جد و جہد کا مقصد یہ ہے کہ صفات الہیہ کو آہستہ آہستہ مادے کی قیود سے آزاد کرائے ۔ یہ مرحلہ تجرد ، ترک دنیا اور ریاضت سے طے ہوتا ہے ۔

۳ ۔ کثافت اور ظلمت سے پاک ہونے کے بعد تمام روحیں ستوں شباغ (Column of Glory) میں جمع ہونی ہیں ۔ اسی کو بعض نے انسان کامل (Perfect Man) بھی بتانا ہے ۔<sup>۱۱</sup>

۴ ۔ مانی کے پیرو ترک حیوانات پر قائم بھی اور صرف سبزی پر گزر کرتے ۔ ”صدیق“ شراب ، شادی اور دنیوی مال و

۹ ۔ F. C. Burkitt. *The Religion of the Manichees*, Cambridge University Press, 1925 p. 23

۱۰ ۔ ایضاً ، ص ۳۰ ۔

۱۱ ۔ ایضاً ، ص ۴۳ ۔

اسباب ترک کرتے نہیں۔ ان کی زندگی خانہ بدوشوں کی سی ہونی تھی۔ انہیں اس بات کی اجازت نہ تھی کہ ایک دن کے کھانے یا ایک سال کی ضرورت سے زیادہ کپڑے اپنے پاس رکھیں۔<sup>۱۲</sup>

۵۔ مانی کی ”توبہ اور استغفار“ میں دس گناہوں سے توبہ کی گئی ہے۔ ان میں ایک یہ ہے کہ اگر مانوی کسی جاندار کو ڈرائے، خوفزدہ کرے، تکلیف دے، ستائے یا اسے ہلاک کرے تو اسے توبہ کرنا چاہیے۔

۶۔ مانی کے حلقے میں داخل ہو جانے والوں کے قلوب پر چار مہریں ثبت ہو جاتی ہیں :

(الف) ”محبت“ کی مہر جو خداوند ازورا (Azura) کی مہر ہے۔

(ب) ”ایمان“ کی مہر جو خداوندان مہر و ماہ کی مہر ہے۔

(ج) ”خوف“ کی مہر جو پانچ ربانی عناصر کی مہر ہے۔

(د) ”عقلِ نیک“ کی مہر جو بورقان\* کی مہر ہے۔

۷۔ سال میں پچاس دن روزہ رکھنا چاہیے، جو ایسا نہ کرے، یا روزہ احکام مذہبی کے مطابق نہ رکھے، اسے توبہ کرنا چاہیے۔<sup>۱۳</sup>

۸۔ زمین و آسمان کا وجود خداوند پنجگانہ (Five-God) پر قائم

ہے، اس لیے اس عالم میں جو کچھ عناصر حسن، روح،

طاقت اور نور کے ہیں ان کی بیخ و بنیاد خداوند پنجگانہ

پر ہے۔<sup>۱۴</sup>

۱۲۔ ایضاً، ص ۴۵۔

\* مانی کے پیروؤں میں مقدس رہنا۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۷۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۵۹۔

۹۔ عبادت و ریاضت ، نفس کشی پر بڑا زور دیا گیا ہے ۔

۱۰۔ ”میں نور اور خداوند سے ہوں“ \* ان سے بچھڑ کر میں اجنبی ہو گیا ہوں ، مجھ پر دشمنوں کی یورش ہے اور وہ مجھے مردوں کی طرح گھسیٹتے ہیں ۔<sup>۱۰</sup>

مانی کے ان عقائد میں ، ہمیں کہیں زردشتیت نظر آتی ہے اور کہیں گوتھ بدھ کے اثرات اور بعض اوقات عیسائیت کے عناصر ایسے گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض محققین مانی کے مذہب کو مختلف مذاہب کا ماخوذ یا ان کی مسخ شدہ صورت قرار دیتے ہیں ۔ عیسائیت سے اس کا گہرا تعلق حضرت عیسیٰؑ کی نعظیم و تکریم کے مضامین کی تکرار اور اہمیت سے ظاہر ہوتا ہے ۔ ایک عیسائی مفکر مارسین (Marcion) بھی اپنے بعض خیالات کی بنا پر مانی کا ماخذ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ مارسین انجیل کی روایتی تفسیر سے منحرف تھا ۔ اس کے نزدیک خالق نے انسان کو اپنی ”مثیل“ میں پیدا کیا ۔ یہ دنیا عالم امتحان و آزمائش ہے ۔ ایک دوسرا عالم اور ہے جو ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے ۔ جہاں ازلی اور ابدی سکوت اور دائمی مسرت و شادمانی ہے ۔ اسی کے حصول کے لیے کوشش کرنا چاہیے ۔ مانی کی طرح مارسین کے یہاں بھی تولید و تناسل کو گناہ کبیرہ سمجھا گیا ہے اور جس طرح مانی کے یہاں عقیدت مندوں کے دو طبقات ہیں مارسین کے یہاں بھی دو طبقات ہیں ۔ مانی کے صدیقوں کی طرح مارسین کے مقلدین کا مقرب طبقہ ان لوگوں کا ہے جو تجرد اور ترکِ علائق کی زندگی اختیار کرتے ہیں ۔ جو پیرو اس طبقے میں داخل ہوں انہیں اصحاب سے پہلے شوہر یا بیوی کو چھوڑ دینا پڑتا ہے ۔

”I am from the Light, the God” \*

Jackson, *Researches in Manichaeism*, p. 257 - ۱۵

غرض مانی کے پیشرو ابن دہسان ، مارسین اور خود مانی کی تحریروں میں تزکیہٴ نفس، خجرد ، ریاضت ، ترکِ دنیا صومِ دائمی اور رہبانیت کے وہ تمام عناصر موجود ہیں جو بعد میں صوفیاء کے یہاں پوری طرح واضح ہو گئے ہیں ۔

مانی کے بعد ایران کا قابلِ ذکر مفکر مزدک ہے جسے ۲۹-۵۲۸ع میں اپنے عقاید کی بنا پر قتل کر دیا گیا ۔ مزدک مانی کی طرح تمام دنیوی تعلقات سے رشتہ منقطع کرنے کی تلقین کرتا ہے ۔ گوشت خوری ، جانوروں کا ہلاک کرنا ، جنگ اور خونریزی کو ممنوع قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا کی تخلیق آگ ، پانی اور مٹی کے تین عناصر سے ہوئی ہے ۔ ان عناصر کے مناسب اور صحیح امتزاج ، آمیزش اور توازن سے ”خیر“ کی تخلیق ہوئی اور جہاں اس آمیزش میں نوازن نہ رہا وہاں ”شر“ کا ظہور ہوا ۔ ذابِ خداوندی میں چار قونیں ہیں : ذہانت (Intelligence) ، حافظہ (Memory) ، عقل (Discernment) اور نوکل (Contentment)۔ انہی چار فونوں سے کارخانہٴ قدرت چلتا ہے ۔ ان کے تحت سات ذیلی طاقتیں اور بارہ صفات ہیں جن سے عالم کی تخلیق ہوئی اور جو جملہ حیات میں ظاہر ہیں ۔ ان بارہ صفات میں سے انسان سات اعلیٰ سیلی طاقتیں حاصل کرتا ہے اور ان کے بعد چار ربانی قوتیں حاصل ہو سکتی ہیں ۔ ان کے بعد انسان نجات حاصل کر لیتا ہے ۔ مزدک کے یہ مقامات ، منازل اور مراحل صوفیوں کے منازل اور مراحل سے بہت ملتے جلتے ہیں ۔ مزدک کی تحریک تاریخی اعتبار سے زمانہٴ اسلام سے قریب ترین آ جاتی ہے اور باوجود اس امر کے کہ مزدک کو ہلاک اور اس کے پیروؤں کو قتل کر دیا گیا تھا لیکن اس کے بعض عقاید ایسے جڑ پکڑ گئے تھے کہ آہستہ آہستہ ایرانیوں کے نظامِ فکر میں داخل ہو گئے ۔ مسلمانوں کے ایران پہنچنے کے بعد جن افکار اور خیالات کو فروغ ہوا وہ الگ موضوع ہے اور اس کی

تفصیلات الگ بیان کی گئی ہیں۔ یہاں ان اثرات اور ماخذات کا جائزہ لینا ضروری ہے جنہیں تاریخی ردیب کے لیے ”ہندی ماخذات“ کا نام دیا جاتا ہے۔

### ہندی ماخذات

مسلمانوں کے افکار پر ہندی اثرات کا جائزہ اتنے وقت چند باذوق کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ ایک نو بہ کہ مسلمان صوفیوں اور مفکروں پر ہندوستانی اثرات کی شدت بلا سبب فتح ہند کے بعد سے شروع ہوتی ہے اور اس سے بہت پہلے مسلمانوں کا نظام فکری نہ صرف مہابت مستحکم بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا۔ بلکہ اس کا اپنا خاص رنگ اور امتیازی مسلک بھی نمایاں ہو گیا تھا۔ دوسرے لفظ ہندوستانی اثرات ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ایران، افغانستان بلکہ عرب کی سرحدوں تک نفوذ کر چکے تھے اور خاص طور پر گوتم بدھ کی تعلیمات ایران کے اکثر حصوں تک پہنچ چکی تھیں۔ ظہور اسلام سے قبل عربوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات نہایت مستحکم تھے اور تجارت کی مسلسل آمد و رفت کے باعث بعض فکر اور خیالات کا تبادلہ بالکل فرین قباس ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض عناصر جنہیں ہندی اثرات یا ماخذات میں شمار کیا جاتا ہے، دراصل آریائی عناصر ہیں اور ان کا سلسلہ ہندوستان سے نکل کر دور تک پھیلا ہوا ہے۔ اوستا اور ویدوں کی دیومالا میں مشترک عناصر موجود ہیں۔ عبادت و ریاضت کے سلسلے میں مشترک الفاظ بکثرت ہیں: مثلاً ویدک یاجنا = اوستا یاسنا (فرہانی)، ویدک ہوہار = اوستا زوتار (پجاری)، ویدک انہروان = اوستا اتہروان (آگ کا پجاری)، ویدک سوما = اوستا ہوما (مقدس عرق)۔ ویدک مذہب اور اوستا میں اشتراک صرف یہیں تک محدود نہیں، دونوں مذاہب میں خداوند اعلیٰ کے لیے ایک ہی اصطلاح ہے جسے ویدوں میں اسورا اور زردشت کے یہاں اہورا کہا گیا ہے۔ اس کی



جو صفات ہمائی مکتی ہیں وہ دونوں مذاہب میں مشترک ہیں۔ آگ کی تقدیس دونوں مذاہب میں ہے۔ ویدوں میں اسے اگنی اور اوستا میں اناہر کہا گیا ہے۔ ہائی کے۔ یونا دو دونوں بکارنے میں (ویدک آہ = اوستا آہو) سورج دیونا دونوں کے یہاں ہے (ویدک منرا = اوستا ستھرا)۔<sup>۱۶</sup>

بنول میکڈانل<sup>۱۷</sup> کاٹاب ویدک نظریے کے مطابق ایک طرح کی "اسٹیج" ہے جس پر دیوتاؤں کا سردار پیش کیا گیا ہے۔ ویدک تصور میں کائنات کے تین حصے ہیں: زمین، ہوا اور آسمان۔ آسمان سے مراد وہ کل مکان ہے جو زمین کے اوپر بھینلا ہوا ہے اور یہ دونوں میں آگ عالم بالا اور عالم اسفل ملتے ہیں۔ آسمان کا غار ناک (Naka) نظر آنے والے عالم بالا یعنی آسمان کو عالم قدس سے جدا کرنا ہے۔ یہ عالم قدس جو ہماری نظروں سے ہنہاں ہے نور کا مسکن اور دیوتاؤں کی اقامت گاہ ہے۔ رگ وید میں اس عالم قدس، ہوا اور زمین کی تخلیق یا نگہم کا بار بار ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تخلیق ہر جگہ موجود ہے۔ تین زمینیں ہیں، تین فضاں ہیں اور تین عالم قدس۔ جہاں دنیا کے نصف حصے کا ذکر کیا گیا ہے وہاں تین زمینیں چھ زمینوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں۔

تخلیق کائنات کے متعلق ویدوں میں کئی نظریے ملتے ہیں، بسا اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی تعمیر اسی طرح ہوئی جسے کوئی معمار کوئی عمارت تعمیر کرے، چنانچہ تعمیر کے جملہ لوازمات اور ساز و سامان کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں تیسریہ برہمن کی ایک عبارت قابل غور ہے۔ سوال کیا جاتا ہے کہ: "وہ دونوں سی لکڑی تھی اور کون سا درخت جس سے دیوتاؤں نے دنیا

A. A. MacDonnell, *Vedic Mythology*, p. 78. (Encyclopedia - ۱۶ of Indo Aryan Research Series), Publ. Verlag von Karl J. Trubner Strassburg, 1897

پیدا کی؟“ جواب ملتا ہے : ”برہما ہی وہ لکڑی اور وہ درخت  
بھا۔“ (نیتیرہ برہمنا ۲-۸-۹) -

اس بیان میں توحید وجودی کی جھلک صاف ظاہر ہے۔  
'رگ وید' میں ایک جگہ یہ بھی ملتا ہے کہ یہ عالم ایک دیو کے  
جسم سے تعمیر ہوا ہے جسے دیوتاؤں نے فرمان کیا تھا۔ اس کا سر  
آسمان بنا، حلقہ ناف سے ہوا اور پیروں سے زمین بنائی گئی۔ اس کے  
ذہن سے چاند، آنکھ سے سورج، منہ سے اندرا اور آگ، سانس سے  
ہوا ہی، برہمن منہ سے بنے، بازوؤں سے سورما، (راجنید) پنڈلیوں  
سے ویش اور پیروں سے سودر۔ اس پر نبصرہ کرتے ہوئے میکڈائل  
لکھتا ہے :

”جو ذریعہ اس عمارت میں کی گئی ہے وہ بجائے خود  
وحدت وجودی (Pantneistic) ہے۔ کیونکہ اس دیو ”پرشا“  
کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہی سب کچھ ہے جو موجود  
ہے، جو ہوا اور جو ہوگا۔ اتھروید اور اپنشد میں بھی  
پرشا کو کائنات بتایا گیا ہے اور یہ بھی وحدت وجودی  
(Pantheism) کا انداز ہے۔“

تخلیق کائنات کے متعلق دو اور بیانات قابل غور ہیں، ایک جگہ  
یہ کہا گیا ہے کہ لاموجود یا عدم (Non-Existent) ”است“ سے  
وجود (Existent) ”ست“ کی ارتقا ہوئی۔ دوسری جگہ بیان کیا گیا  
ہے کہ آغاز میں کچھ نہ تھا، ظلمت اور مکان بانی کو گھیرے  
ہوئے تھے۔

اولین مادہ (Primordeial substance) یعنی ”ایکم“ حرارت  
سے پیدا ہوا۔ اس کے بعد کام (خواہش) پیدا ہوئی جو ذہن یا عقل  
کا پہلا تخم ہے۔ یہی عدم اور وجود کے درمیان رشتہ ہے۔ اس سے

دیونا پیدا ہوئے۔ ایک اور موقع پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”ہرجا پتی یا برہما دیوتاؤں، انسانوں اور دیوؤں کا باپ ہے۔ وہ سب کچھ خود ہے۔“ ”وحدت وجودی کا یہ تصور مختلف ویدوں میں ارتقائی منزلوں میں نظر آتا ہے اور میکڈانل کی تشریح فابل عور ہے کہ: ”رگ وید“ کے آخری دور تک یہ تصور مکمل ہو جاتا ہے اور ایک ایسی دیوی ”ادیتی“ کا وجود ملتا ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں بلکہ انسانوں کا بھی وجود ہے۔ جو کچھ ماضی میں ہوا، یا حال میں ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے سب اس کی ذات میں ہے۔ اسی طرح ”ہرجا پتی“ ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں سے بالا تر ایک دیونا ہے بلکہ تمام موجودات کا احاطہ کرتا ہے۔“

بلاشبہ یہ ماخذات ایک طرح کی وحدت وجودی کے تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی بکثرت عناصر اور ہیں جن سے ویدوں اور ویدانت کے فلسفے میں صوفیانہ عقاید اور میلانات کا اندازہ ہوتا ہے۔ ہندو مفکر داس گپتا لکھتا ہے :

”مقدس ویدوں میں جو حقائق یا صداقتیں موجود ہیں وہ تجزیہ، با بحث و دلیل سے متزلزل یا متغیر نہیں ہو سکتیں۔ اس طرح عقل کا یہ مرتبہ اور منصب کہ وہ تلاش حق کی صلاحیت رکھتی ہے، قطعی طور پر زائل ہو جاتا ہے۔ دلیل کے

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۴۔

Thus it appears that by the end of the Rigvedic period - ۲. a kind of Polytheistic Monotheism has been arrived at ; we find there even the incipient pantheistic conception of a diety representing not only all the gods but nature as well. For the goddess Aditi is identified not only with all gods, but with man, all that has been and shall be born, air and heaven, and Prajapati is not only the one god above all gods, but embraces all things. MacDonell, *op. cit.* p. 16

جواب میں ایک اور دلیل لائی جا سکتی ہے اور اس طرح دلائل کا یہ لامتناہی سلسلہ کسی صداقت یا حقیقت تک رسائی میں محروم اسی طرح جاری رہ سکتا ہے۔<sup>۲۱۱</sup>

حقیقت یا معرفت کے اندر اک کے لیے عقل کی بہ محرومی یا معذوری تصوف کے مسلک کی اساس ہے۔ ویدک عہد کا قدیم تصوف صرف یہی تک تصوف تھا کہ اس میں قربانیوں، مذہبی رسوم اور احکام اندر بلا جوں و چرا تسلیم کر لیا گیا تھا اور ان کے بارے میں عقل و فکر کی معذوری یا مجبوری کا اعتراف کر لیا گیا تھا۔ بنیادی طور پر یہ نقطہ نظر یونانیوں کے نقطہ نظر سے مختلف ہے جہاں عقل کی اہمیت، منطق، ذاتی تجسس، تحقیق و تلاش، تفکر اور ذاتی تجربے و بڑی اہمیت دی گئی تھی۔ ویدک عہد کا یہ تصوف ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے نو ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، قربانیوں کی جگہ، محض قربانی کا تصور، تخیل یا دھیان اصل قربانی کی جگہ لے لیا ہے اور یہیں کیا جاتا ہے کہ محض اس طرح خیال کرنے یا دھیان باندھنے سے وہی نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جو اصل قربانی سے حاصل ہوئے ہیں۔ یہ متبادل تصور (meditation by substitution) کی منزل ہے جس کے بارے میں یہ تشریح قابل غور ہے کہ ”اس نے رفتہ رفتہ مختلف صورتیں اختیار کیں۔ سلا بعض حروف تہجی کو برہان یا دھرتی دھرتا تصور کر لیا گیا یا کسی حرف کو جسم کے کسی اہم فعل کا متبادل یا کسی آسانی اوتار کی تجسیم خیال لیا جانے لگا۔ چنانچہ اس کی نائید میں ویدوں کے کئی منتر پیش کیے جا سکتے ہیں۔“

متبادل تصور کی یہ شکل صوفیاء کے یہاں مراتب کی صورت میں ملتی ہے اور اسے مشاہدے تک پہنچنے کے لیے ایک اہم منزل قرار

دہ گیا ہے .. بعض عملیات ، تعویذوں ، نقش اور گنڈوں میں خاص خاص اعداد یا حروفِ تہجی کا استعمال اور ان اعداد و حروف کے تابع مؤکل کا تصور اس سے ملنا جلتا نظر آتا ہے ۔ صوفیائے کرام کے حالاتِ زندگی میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں اور مختلف احوال و واقعات سے ویدک نصوف کے اس دور کے اس نظریے کی نااہلی ہوتی ہے کہ خیال کی فوت ایسی ہی نتیجہ خیر ثابت ہو سکتی ہے جتنا خود کوئی عمل ہو سکتا ہے ۔ اس خیال ، دھیان یا مراقبے میں سکوت پر بہت زور دیا ہے اور یہ عقیدہ نہایت اہم ہے کہ ”برہما خاموشی ہے“ اس لیے وہ تقریر میں نہیں آ سکتا ۔

اس کے بعد ہندو نصوف کا وہ دور شروع ہوا ہے جسے ”ویدانتا“ کہتے ہیں ۔ تاریخی ترتیب سے تصورات کے ارتقا کے اعتبار سے اوپنشد ویدوں کے آخری حصے ہیں اور اسی بنا پر ان کو ویدانتا کہتے ہیں ۔ اس دور میں تلاشِ حق کا مقصد مادی مسرتیں ، راحتیں اور آرام حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد روحانی سکون حاصل کرنا اور ”ابدیت طلبی“ کا روحانی جذبہ ہے ۔ یہی جذبہ ویدانتی عہد کے مفکرین کا طرہ امتیاز ہے ۔ روحانیت کے تقاضوں کو صرف اس صورت میں پورا کیا جا سکتا ہے جب ان تمام خواہشات ، ضروریات اور علائق سے قطع تعلق کر لیا جائے جو محض حیوانی ہیں ۔ یہ تمام خواہشات ، ضروریات ، تقاضے ، دولت ، شہرت ، عیش و آرام ، راحت و اطمینان محض فانی اور عارضی ہیں اور صرف اس وقت تک مسرت بخش ہو سکتے ہیں جب تک انسان نفس کے اشاروں پر ناچتا رہے ۔

اوپنشد میں روحانیت کی یہ طلب محض اس لیے نہیں کہ فرد ایک ایسی حیاتِ ابدی حاصل کر لے جو زوال ، بیماری اور موت سے آزاد ہونے کے باوجود نفسانی خواہشات ، جسمانی لذتوں ، دنیوی رشتوں اور تقاضوں میں جکڑا رہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ ترین

صداف ، حق ، حقیقت یا معرفت تک رسائی ہے جسے ”برہما“ کہا گیا ہے ۔ اس منزل پر رسائی کی کیفیت کو ایک تمثیل میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے : ”جب تمد کا ایک ٹکڑا سمندر میں پھینک دیا جائے تو وہ بالکل گھل جاتا ہے اور پھر اس کا کوئی جزو کس طرح بھی اس کی اصلی شکل و حالت میں دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا لیکن پانی کے ہر قطرے میں اس کا ذائقہ آ جاتا ہے ۔ اسی طرح جب شعور اعلیٰ (supreme consciousness) حاصل ہو جاتا ہے ، جسے ”پراجنا“ کہا گیا ہے ، تو تمام معمولی تجربات اور شعور اس بے انتہا ، عظیم الشان اور یکساں تجربے میں ڈوب جاتے ہیں ۔ اس منزل پر پہنچ کر دوئی کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا ۔ علم کی تمام دوسری حالتوں میں ”دوئی“ موجود رہتی ہے ۔ ایک عالم کی ذات ہوتی ہے اور دوسرا معلوم کا وجود ، لیکن یہ تجربہ ایسا پیدا ہے جہاں پہنچ کر دوئی معدوم ہو جاتی ۔“ یہ تصور الانہیہ وحدت وجود کا ایک نکھرا ہوا نظریہ پیش کرنا ہے جو ابتدائی ویدک عہد میں نہیں ملتا ۔ ویدانت فلسفے کے بعض اہم عناصر حسب ذیل ہیں :

(۱) نہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور نہ کوئی مرتا ہے ۔ جوہر نہ پیدا ہوتا ہے اور نہ فنا ہوتا ہے ۔ انسان کا جوہر اعلیٰ (highest essence) ذات یا نفس (self) برہما ، ادراک میں نہیں سا سکتا ، یہ ایک گہرے غار میں پوشیدہ ہے ۔ اس غیر فانی ذات میں جو ازلی اور ابدی ہے اور قید زماں سے آزاد ہے ۔ نہایت نازک ، نہایت خفیف اور پھر عظیم ترین ، وہ قائم بالذات ہے ، تغیر سے پاک ہے جب کہ ہر لمحے جس کو اس نے حیات اور توانائی بخشی ہے ، فنا ہو جاتی ہے ۔ اسے علم یا عقل یا حافظہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کا علم یا الہام (Intuition) صرف

اسی کو نصیب ہونا ہے جس پر وہ خود اپنی حفست  
آشکار کرے ۔

(۲) ویدانت فلسفے میں برہما خداوند اعلیٰ (Supreme Lord) ہے جو ہر شے کا مخرج اور منبع ہے ۔ وہ تمام حیات اور توانائی کا سرچشمہ ہے ۔ کینا آپنشد میں لکھا ہے :

”کس کے ارادے سے اور کس کے اشارے پر ذہن عمل کرتا ہے اور کس کے اشارے پر زندگی پہلے پہل شروع ہوئی ، کس کے ارادے سے فوت ناطقہ کام کرتی ہے ؟ اور کون ہے جس کے حکم پر ہمارے چشم و گوش اپنے فریضے ادا کرتے ہیں ۔ یہ اسی کی ذات ہے جس سے نطق ، گوش و چشم ، ذہن و حیات سب نے توانائی حاصل کی ہے ۔ وہ خیال کا خیال ، ذہن کا ذہن اور زندگی کی زندگی ہے ۔ پس نہ ذہن ، نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ نطق ہمیں اس کی حقیقت کا پتا بنا سکتے ہیں ، کیونکہ نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ ذہن اس تک رسائی حاصل کر سکتا ہے ۔ وہ تنہا فعال مطلق (Agent operative) ہے جو ان تمام ذرائع سے عمل میں مصروف ہے جس سے آنکھ بنا ، گوش شنوا اور ذہن فکر کا حامل بنا ہے اور جس سے حیات نے ابک زندہ توانائی پائی ہے ۔ لیکن اس کی اپنی حقیقت ان میں سے کسی ذریعے سے احاطہ نہیں کی جا سکتی ۔“

۳ ۔ کتھا (حصہ ششم ، ۱-۳) کا ایک قول ہے :

”تمام عالم اس کی ذات میں قائم ہیں ، وہ اصل حیات ہے جس سے ہر شے وجود میں آئی ہے ۔ وہ ہر شے کا آقا اور مالک اور قادر مطلق ہے (برہمنان ، حصہ چہارم ، ۴ - ۲۲) جو کچھ ہو چکا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے وہ سب کا مالک ہے ،

وہ خالق کائنات ہے۔ عالم اسی کا ملک ہے، وہی ہے جو اس عالم طاہر کی صورت میں ہے جس کے بہت سے نام اور شکلیں ہیں۔ برہما نے خود کو ان تمام صورتوں اور شکلوں میں پھیلا دیا ہے جو ہمیں گرد و نش نظر آتی ہیں۔\*\*

۴۔ سنڈک اوپنشد کا ایک اقتباس ہے :

”برہما ہمارے سامنے ہے، برہما ہمارے پیچھے ہے، برہما سی ہمارے دائیں اور بائیں طرف ہے۔“

یہ تصور صوفیوں کے قرب و معیت الہی کے تصور سے بہت فریب آ جاتا ہے۔

(بلا شبہ، یہ اقتباسات وحدت وجودی کے مسئلے کی نائید کرتے ہیں لیکن یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ صوفیاء کے یہاں وحدت وجودی کے عقیدے کی بنیاد صرف ویدانتی ماخذات پر قائم ہے۔ قرآن حکم کی بعض آیات اسی مفہوم میں ملتی ہیں۔\*\* یونانیوں کے یہاں بھی یہ نظریہ موجود ہے۔ کسی قدر زردشت کے یہاں بھی ہے، اگرچہ بظاہر زردشت میں دوئی ہے)۔

\*۔ قرآن حکیم کے ارشادات میں دیکھیے :

- الف۔ وکان اللہ بکل شیء محیطاً (۵/ب-۱۵/ع)۔
- ب۔ و ان علی کل شیء شہید (۱/ب-۶/ع)۔
- ج۔ کان اللہ علی کل شیء رقیباً (۲۵/ب-۱/ع)۔
- د۔ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم (۲۷/ب-۱۷/ع) وغیرہ۔

\*\*دیکھیے قرآن حکیم :

- الف۔ وهو معکم اینا کنتم و اللہ معا تعملون بصیر (۲۷/ب-۱/ع)
- ب۔ ولا يستخفون من اللہ و هو معہم (۵/ب-۱۳/ع)۔
- ج۔ فاینا تولوا فم وجہ اللہ (۱/ب-۱۳/ع)۔
- د۔ نحن اقرب الیہ منکم ولا کنی لا تبصرون (۲۷/ب-۱۶/ع) وغیرہ۔



- ۵ - آپنشد میں ایک ایسے ناقابلِ بیان اور ناقابلِ تفہیم جذبے پر زور دیا گیا ہے جو ہمارے تمام تجربات کی تہ میں مضمر ہے؛ جس میں تجربہ کرنے والا خود گم ہو جاتا ہے۔ اس تجربے کا عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا، یہ انتہائی انبساط کی ایک ”کیفیت“ ہے جہاں نہ عالم باقی رہتا ہے، نہ معلوم۔
- ۶ - صداقت تک رسائی صرف اعلیٰ الہامی ذرائع سے ممکن ہے۔ یہ معرفت (پراجنا)، علم، ادراک یا (جاننا) سے بالکل مختلف ہے۔

۷ - منڈک (باب سوم - ۱) کی ایک عبارت کا خلاصہ یہ ہے :

”اس ذات با وجود تک رسائی صداقت، ضبط، روحانی جذبے اور جملہ جنسی و حیوانی خواہشات کے معدوم ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اس کا حصول صرف دیوتاؤں کی خوشنودی، ریاضت یا قربانی سے ممکن نہیں ہے نہ یہ محض عنایت، بخشش، تحفہ یا انعام کے طور پر مل سکتی ہے۔ یہ صرف ایک الہام سے حاصل ہو سکتی ہے اور جب اخلاق بلندی، خواہشات پر قابو اور مراقبہ وغیرہ سے انسان اس حقیقت الہیہ یا برہما کو بے نقاب دیکھ لیتا ہے تو وہ اس میں اس طرح گم ہو جاتا ہے جیسے دریا سمندر میں۔ اس میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جس سے وہ اپنی انفرادیت محسوس کر سکے، بلکہ وہ برہما میں مل کر ایک ہو جاتا ہے۔ سالک کو یہ معرفت قلب کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے، جب اس کے حواس کا فعل معطل ہو جاتا ہے اور اس کی عقل کا عمل رک جاتا ہے۔ اس معرفت کی حقیقت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا، اسے صرف وجود کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہاں پہنچ کر دل کی تمام گریں کشادہ ہو جاتی ہیں، شکوک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں اور بوحید کی ایک روحانی روشنی باقی رہ جاتی ہے جو اپنی وحدانیت میں

تاباں نظر آتی ہے۔“\*

مکمل روحانی اتحاد دراصل ضبط نفس یا یوگ کا دوسرا نام ہے۔ آپنشد (کتھا - باب ۶) میں لکھا ہے کہ ایک حال ایسا ہوتا ہے جس میں حواس خمسہ، خیال، عقل اور ذہن کے عمل میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے۔ ضبط نفس کی یہی صورت یوگ اور اس پر عمل کرنے والا ”یوگی“ ہے۔ آپنشد میں اس کے حصول کے لئے کسی خاص ذریعے یا مشق پر زور نہیں دیا گیا ہے لیکن وبدانت کے بعد جو دور آتا اس میں ایسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی اور ہندو یوگیوں کے افکار، خیالات اور یوگی مشقوں کا اثر متأخرین صوفیاء بالخصوص ایران اور ہندوستان میں نہایت واضح نظر آتا ہے۔ یوگ کا سلسلہ سائویں یا آٹھویں صدی قبل مسیح سے ملتا ہے۔ چنانچہ مہا بھارت (۴۰ : ۱۳) میں ایک یوگی دیو شرما، اس کی بیوی روجی اور شاگرد ویوپلا کی کہانی موجود ہے۔ اندرا دیوتا شرما کی بیوی روجی پر مائل ہو گیا اور اسے اپنے تصرف میں لانا چاہا۔ ایک موقع پر جب دو شرما گھر میں موحود نہ تھا اور گھر کی حفاظت کے لئے اپنے شاگرد ویوپلا کو چھوڑ گیا تھا، اندرا نے موقع غنیمت سمجھا اور دو شرما کے گھر جا پہنچا۔ ویوپلا جانتا تھا کہ وہ اندرا کا مقابلہ نہیں کر سکتا اس لئے اس نے یوگی عمل کے مطابق اپنے خیال کے زور سے اپنی روح روجی کے جسم میں

\* بعض صوفیاء اسی طرح کی وحدت وجودی کے قائل ہیں لیکن بعض اس سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ محی الدین ابن عربی (فتوحات مکیہ، بحوالہ تصوف اسلام ڈاکٹر میر ولی الدین، ص ۶۸) لکھتے ہیں : ”عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو ہالے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لئے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور عبد بن جائے اس لئے کہ رب رب ہے، بغیر نہایت کے، اور عبد عبد ہے بغیر نہایت کے۔“

دخل کر دی۔ اندرا دروازہ پر پہنچا تو روجی بے استقبال کے لئے ٹھہرا چاہا لیکن ویویلا نے جو روجی کے جسم میں سا جکا ہوا ، اسے اس سے باز رکھا۔ اندرا کو روجی کی اس بے حسی پر بڑا تعجب ہوا۔ اس نے روجی سے کہا ”میں اندرا ہوں ، کیا تم میرا استقبال نہیں کرو گی ؟“ روجی نے جواب دینا چاہا لیکن ویویلا نے ، جو اس میں سا جکا ہوا ، اسے جواب نہ دینے دیا اور اندرا اس طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا اور دیو شرما واپس آ گیا۔ ویویلا نے اس کے بعد اپنی روح کو پھر سے اپنے جسم میں منتقل کر لیا۔<sup>۲۳</sup>

اس طرح کی یوگ کی مسنقوں کا حال پتاں جلی (۱۵۰ ق - م) نے تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں ہمیں ان تمام موشگافوں میں الجھنے کی ضرورت نہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ذہن کا وجود احساس ، ادراک اور تصور پر قائم ہے لیکن یہی واہموں اور دھوکوں کی بھی بنیاد ہیں۔ یوگ کا کام ذہن کے عمل پر قابو پانا ہے اور ذہنی عمل کے مکمل تعطل کا نام ”یوگ“ ہے۔ اس کی پہلی منزل ویراگ (ویراگ) ہے۔ اس منزل میں تمام عام لذتیں بے مزہ نظر آتی ہیں اور یہ صورت صرف ذہن کی سطح بلند ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یوگی ہر جاندار کو ابذا دینے سے احتیاط برتتا ہے اور نہ صرف انسانوں بلکہ جملہ حیوانات سے مہربانی کا ساوک کرتا ہے۔ چوری اور خیانت سے پرہیز کرتا ہے۔ خیال ، بیان اور عمل میں مکمل طور پر صداقت پر عمل کرتا ہے۔ جنسی خواہش پر مکمل قابو پا لیتا ہے اور ان رجحانات پر غور و فکر کرتا ہے جو راہ نجات سے بھٹکانے والے اور تباہ کن ہیں۔ اس طرح کے پرہیز پانچ منفی پہلو ہیں۔ ان کے بعد سات مثبت پہلو سامنے آتے ہیں : (۱) صفا۔ (۲) نوکل۔ (۳) استغنا و برداشت ، سردی گرمی اور تمام جسمانی تکالیف سے بے حسی۔ (۴) مطالعہ۔ (۵) رضا۔ (۶) اعضائے جسمانی

کی حرکات اور سکون پر کامل قدرت ، خاصے طویل عرصے تک سانس یا قلب کی حرکت کو بند کرانے کی مشق - (۲) خاموشی ؛ نہ صرف مکمل سکوت بلکہ گفتگو کی طلب اور خواہش کا زائل ہو جانا -

یوگیوں کے نزدیک اوصاف حمیدہ چار ہیں : (۱) ہمہ گیر محبت (متری) - (۲) مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے والوں سے ہمدردی (کرونا) - (۳) دوسروں کی مسرت سے مسرت حاصل ہونا (مودنا) - (۴) دوسروں کی خاموشی اور کمزوریوں سے ہمدردی -

ان اوصاف اور مساعی میں سوائے اعضائے جسمانی کی حرکت پر قدرت کے کوئی ایسی بات نہیں جو یوگ سے مخصوص ہو ۔ ہوانی فلسفہوں کے یہاں بھی اخلاقیات میں ان کا ذکر ہے - زردشت ، مانی اور مزدک کے یہاں بھی ان پر زور ہے - خواہشات پر ضبط کے لیے صوم و صلوٰۃ اور روزوں کا حکم یہودیوں ، عیسائیوں اور مسلمانوں میں بھی ملتا ہے - اس لیے صوفیاء کے یہاں اس قسم کے افکار اور اعمال میں حبس دم اور اس کی بعض مشقوں کے علاوہ دیگر اثرات صرف یوگ کے براہ راست ثمرات نہیں ہیں بلکہ ان کے ماخذات دور تک پھیلے ہوئے ہیں -

جسمانی یوگ کے علاوہ یوگ کی ایک ذہنی شکل بھی ہے جس میں پہلے کسی مادی شے پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے - جب اس میں کثرت سے مشق حاصل ہو جاتی ہے تو ذہن اور شے مرکوز ایک ذات ہو جاتے ہیں - لیکن وحدت ذات کی اس پہلی منزل پر اس شے کے نام اور مادی شکل کا علم بھر بھی باقی رہتا ہے - دوسری منزل میں داخل ہونے کے بعد نام اور نعینات شے کا علم یا احساس بھی معدوم ہو جاتا ہے - شاہد اور مشہود کی تفریق مٹ جاتی ہے - ایک نئی طرح کا الہام ہوتا ہے جو عام علم سے مختلف ہوتا ہے - عام علم ”جاننا“ ہے اور یہ الہام ”ہراجنا“ - اس حالت یا کیفیت

سو سادھی کہتے ہیں - اس اعتبار سے علم کی تین حالتیں یا منزلیں ہوتی ہیں : (۱) علم ظاہری یا ادراک جس کا تعلق عام حواس ظاہری اور منطقیانہ فکر سے ہے - (۲) الہام ، یوگ ، عقل جو خیال کی روح سے حاصل ہوتی ہے - (۳) معرفت ، جب روح ذہن کے بندھن سے آزاد ہو جاتی ہے -

ہندو تصوف کا ایک اور رجحان ”برہمچاریہ“ ہے جس کا بنیادی عقیدہ تپسیا (تپس) ہے - تپس کے لفظی معنی حرارت اور گرمی (طہش) کے ہیں اور ابھروید میں یہ سورج کی گرمی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے - لیکن اپنے وسیع معنوں میں تپس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی طاقت کو کسی عمل میں صرف کیا جائے اور سردی گرمی اور دوسری جسمانی سختیوں کو برداشت کیا جائے - اندرا کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ تپس سے ہی اسماں پر پہنچا ہے - اس تپس کی مختلف شکلیں ہیں جن میں خاردار بستر پر سونا اور دیگر جسمانی آزار برداشت کرنا شامل ہیں - پورانوں کی تعلیم کے مطابق ’ننا‘ سے طاقت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ”نہ کوئی مارا گیا اور نہ کوئی مارنے والا تھا ، نہ دوست نہ دشمن ، نہ فائل ، ہر چیز صرف لاعلمی کی بنا پر ایک دھوکا ہے -“ تپسیا کرنے والوں کے نزدیک اوصاف حمیدہ حسب ذیل ہیں : (۱) رحم - (۲) اخلاقی پابندی - (۳) صبر - (۴) تفکر - (۵) معرفت -

’گیتا‘ ہندو دھرم اور فلسفے کی ایک اور نہایت اہم دستاویز ہے - گیتا میں تپس کی تین شکلیں ہیں : (۱) جسمانی تپس ، ضبط خواہش ، دیوتاؤں ، برہمنوں اور دانشوروں کی تعظیم و تکریم ، صفائی ، خلوص ، عفت ، ایذا رسانی سے پرہیز - (۲) قول کا تپس ، شیریں گفتاری اور حق گوئی ، مطالعہ - (۳) ذہنی تربیت ، توکل ، ضبط نفس ، ذہن اور فکر کی صفائی اور پاکیزگی -

لیکن گیتا کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس میں سادھوؤں

کی مطلق ترک دنیا اور فرائض و حقوق کی دیباوی زندگی میں ایک مفہمت پیش کی گئی ہے۔ خواہشات کو بالکل فنا کر دینے اور جائز و معقول خواہشات کی تکمیل کے درمیان ایک اعتدال کا راستہ تھوین کیا گیا ہے۔ ویدانت کے بعض علم برداروں کے برعکس گیتا کا تصور یہ ہے کہ جسم اور ذہن کے افعال کا مطلق نعتل ممکن نہیں ہے اور اگرچہ گیتا میں بھی جس دم کو تربیت نفس کا ایک ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے لیکن وہاں اصل نفس کی پاکیزگی کے ساتھ خود کو دیوتاؤں کی مرضی میں گم کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ گیتا کی تعلیمات کے پیش نظر انسان معاشرے میں رد کر اپنے فرائض بجا لاتے ہوئے بھی عباد حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ روحانی طور پر بلندی حاصل کرنے کو اپنا مقصد سمجھے اور اپنی توجہ ذات خداوندی پر مرکوز رکھے۔ اس توجہ کے واسطے سے توجہ کرنے والا وجود مطلق میں سا سکنا ہے اور توجہ کی بنیاد عشق و محبت پر ہے۔ بھگوت بران کے نزدیک اس کے تین ذریعے ہیں : (۱) علم (۲) عمل - (۳) ریاضت و عبادت۔

گیتا کے بعد ہندوؤں کا بھگتی فلسفہ ہے۔ انک حقیقی بھگت کے نزدیک جملہ موجودات خالق کی قدرت کے مظاہر ہیں اور سب برابر ہیں۔ گیتا کا فلسفہ ہمہ ازوست کا فلسفہ ہے۔ خداوند اور انسان کی دوئی ایک حقیقت ہے لیکن انسان، خداوند کا ایک مظہر ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ریاضت و عبادت میں ایک منزل ایسی آئے جہاں عالم جذب میں وفور شوق سے بھگت اور اس کا رب ایک ہو جائے۔ عقل صرف ایک محدود دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور اس حلقے سے باہر نہیں نکل سکتی۔ اعلیٰ ترین اعمال عقل و فکر کی رسائی سے باہر ہیں۔ ان کی بنیاد عشق و محبت پر ہے۔ اس عشق کی تفصیلات اس طرح بیان کی گئی ہیں : (۱) اس کی بنیاد احساس فرض اور احترام ذاتِ قدس پر ہے۔ (۲) جذبہ محبت غیر ارادی اور

عید محدود ہونا چاہیے ، صرف اسی صورت میں محبوب کا قرب حاصل ہو سکتا ہے ۔ (۳) خداوند کو محبوب ترین معشوق یا عاشق سمجھنا چاہیے اور اس سے اسی طرح کی شدید نسوانی محبت کرنا چاہیے جیسی ایک عورت اپنے محبوب سے ہوتی ہے ۔ محبت کا یہ انداز نہایت گہرا ، شہریں اور مکمل سمجھا گیا ہے اور اس کا نام مدھرا ہے ۔ کرسن کی زندگی میں محبت انک منالیہ رزگ احتیاط کر لیتی ہے ۔ عورت کے لیے خداوند کی محبت ایک مذہبی فریضہ ہے اور اس کی تہ میں یہ تصور ہے کہ عورت مرد کی محبت تکمیل کے بعد ایک روحانی جذبے میں تبدیل ہو سکتی ہے ۔ مجاز سے حقیقت تک کا یہ سفر صوفیا ؛ یہاں بار بار مذکور ہے ۔ مسلمان صوفیوں کی تعلیمات میں گستا اور ابھگتی کے تصورات کا کچھ شائبہ ضرور ہے ۔ بالخصوص متأخرین ہندی مسلمان صوفیاء کے یہاں کرسن کا ذکر اور ان کی محبت و عشق کا احترام بار بار ملتا ہے ۔ بعض صوفیاء اپنی توجہ کرسن پر بھی مرکوز کرتے تھے اور انہیں ایک حق رسیدہ سالک سمجھتے تھے ۔ ظاہر ہے یہ عنصر اسلامی نہیں لیکن فلسفہ عشق و محبت کے معاملے میں دیگر عناصر اور اثرات کے ساتھ اس کا شمول بھی احاطہ امکان سے خارج نہیں ہے ۔ ہندو فلسفے کے اثرات بلا شبہ براہ راست اور بالواسطہ مسلمانوں کے نظام فکر پر اثر انداز ہوئے ہیں ، لیکن بعض بنیادی اختلافات بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے ؛ مثلاً روحانی ارتقا میں ہندو فلسفہ ننزیل کا قائل ہے ۔ ذات خداوندی ، دیوتا ، براہما ، وجود مطلق ، انسان کے جسموں میں حلول کر سکتی ہے ۔ ایسی ننزیل اسلامی نقطہ نظر سے قطعاً ناممکن ہے ۔ ایک جسم سے دوسرے جسم میں روح کا انتقال ، ناسخ کا چکر اور مکتی کا تصور بھی جس طرح ہندو مذہب اور فلسفے میں ہے ، اسلامی عقاید سے بنیادی طور پر مختلف ہے ۔

(ہندی ماخذات میں بدھ اثرات اس مقالے میں طوالت کے باعث شامل نہیں کیے گئے ، ان کی تفصیل ایک الگ باب کی محتاج ہے) ۔

## کتابیات

(صرف اس باب کے ماخذات، جن کے حوالے حواشی میں موجود ہیں)

The Holy Quran

Arbery, A. J.	... Sufism.
Burkitt, F. C.	... The Religion of the Manichees.
Das Gupta :	... Hindu Mysticism.
Dawson, M. M.	... The Ethical Religion of Zoroaster.
Jackson, A. V. William	... Researches in Manichaeism.
MacDonnel, A. A.	... Vedic Mythology.

### باب اول

فصل اول - تاریخ تصوف کا ادراکی اور ویدائی پس منظر -

- 1 - Sufism, A. J. Arbery.
- 2 - Mystics of Islam, Nicholson.
- 3 - Outlines of Islamic Culture, M. A. Shustriy, Vol. II.
- 4 - The Ethical Religion of Zoroaster, M.M. Dawson.
- 5 - ایضاً -
- 6 - Media, Z. A. Ragozin.
- 7 - Outlines of Islamic Culture.
- 8 - The Religion of the Manichees, F.C. Burkitt - Cambridge Univ. Press, 1925.
- 9 - ایضاً -
- 10 - ایضاً -
- 11 - ایضاً -
- 12 - ایضاً -
- 13 - ایضاً -
- 14 - ایضاً -
- 15 - Researches in Manichaeism, A. V. William Jackson.



Vedic Mythology, A. A. MacDonnell, Encyclopedia of - ١٧  
Indo Aryan Research Series. Verlag von Karl. J. Trubner  
Strassburg 1891.

- ايضاً - ١٤

- ايضاً - ١٨

- ايضاً - ١٩

- ايضاً - ٢٠

Hindu Mysticism, Das Gupta. - ٢١

- ايضاً - ٢٢

- ايضاً - ٢٤

- ايضاً - ٢٣

-----

باب اول

فصل دوم

تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی  
پس منظر

## باب اول

### فصل دوم

# تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی پس منظر

بدھوں کے فلسفہٴ حیات کا خلاصہ یہ ہے کہ روح دراصل احجاب ادراک کے مجموعے کا نام ہے اور عقل میں مسلسل اس طرح قائم رہتا ہے کہ ہر ادراک آنے والے ادراک سے ایک خاص قوت کے تحت مربوط رہتا ہے۔ یہ قوت ہر ادراک کو بھوڑی دیر کے لیے قائم رکھتی ہے، یہاں تک کہ کوئی دوسرا ادراک یا تجربہ آ کر اس سے مربوط ہو جانا ہے۔ اگر تلازمہ (association) کی یہ قوت قطعاً سلب ہو جائے تو آخری نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ بدھ مفکرین کے ایک طبقہ کا عقیدہ ہے کہ شعور کا مکمل انقطاع ہی ان کے مذہب کا مقصد اعلیٰ ہے۔ لیکن دوسرے طبقہ کا خیال ہے کہ خارجی عالم شعور کے ساتھ وجود قائم ہے۔ اگر شعور ہر لمحے بدلنا رہتا ہے تو اسی طرح کائنات میں ادراک کے ہر لمحے کے ساتھ ہر چیز پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہے۔<sup>۱</sup>

بدھی مابعدالطبیعیاتی حکماء کے چار طبقات ہیں اور چاروں اس پر متفق ہیں کہ کائنات میں ہر لمحہ بہ تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اختلاف

اس پر ہے کہ یہ کائنات حقیقی ہے، نہ محض وہمی۔ پہلے عقیدے کے علمبردار مدعا نکالے گا کہ اس کے قائل ہیں کہ ساری کائنات جس میں خود بہارا شعور بھی شامل ہے، محض وابہ ہے، حقیقت میں کوئی سے وجود نہیں رکھتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو شے موجود ہے، فنا نہیں ہو سکتی اور جو عام ہے وہ وجود میں نہیں آ سکتی۔ لہذا ہر لمحے کے تجربے میں کائنات کی اسما ظاہر اور غائب ہوتی رہتی ہیں۔ دوسرا طبقہ بود چراسی مفکرین کا ہے۔ ان کے نزدیک شعور ایک ذاتی تجربہ ہے اس لیے حقیقی ہے، لیکن خارجی کائنات محض ذہن کا ایک دھوکا اور ایک خواب ہے۔ تیسرے طبقہ کے نزدیک شعور اور کائنات دونوں حقیقی ہیں لیکن آخر الذکر کا ادراک براہ راست نہیں ہوتا۔ ہر مادی شے ایک لمحے کے لیے شعور میں داخل ہوتی ہے اور اپنا ایک نقش چھوڑ کر نکل جاتی ہے۔ دراصل ہمیں اسی نقش کا ادراک یا احساس ہوتا ہے اور ہم اسی کو اصل شے سمجھ لیتے ہیں۔ اس طبقے کے حکماء جو سوترانتیکا (Sautrantikas) کہلاتے ہیں، کائنات کی تخلیق چار قسم کے جوہروں کا عمل سمجھتے ہیں اور انسان کے داخلی تجربات کو پانچ منزلوں میں تقسیم کرتے ہیں جو حس، ادراک، تصور، کیفیت اور حافظہ کے نفسیاتی اعمال کے مطابق ہیں۔ چوتھے طبقے کے حکماء تیسرے طبقے کے برعکس اس کے قائل ہیں کہ ہمیں جس چیز کا ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نہ کہ شعور ہر اس کے نفوس محض۔

یہ دو بدھوں کے نظام فکری کا مابعدالطبیعیاتی پہلو تھا، تصوف کے مسلمات بدھ کی تعلیمات میں نہایت واضح اور نمایاں ہیں۔ بدھ کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم ظاہر اور باطن میں خواہشات کے بندھنوں میں گرفتار ہیں اور ان سے آزاد ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ضبط نفس، توجہ اور علم و حکمت کو اختیار کیا

حائے - بظاہر یہ یوگ فلسفہ کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے لیکن بنیادی فرق یہ ہے کہ یوگی کے نزدیک ضبط اور توجہ کا مقصد بالآخر روح کو منور بالذات کر کے آزاد کرانا ہے اور بدھ کے نزدیک عدم محض ہونے سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے - بدھ کے ان نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے ایک محقق لکھتا ہے<sup>۱</sup> کہ گوتم کے نزدیک انسان جبر و اختیار کی کشاکش میں گرفتار ہے - منشا یا مشیت ایسے اختیار کی طرف رجوع کرتی ہے اور قانون یا شریعت اس اختیار کو پابند کرتے ہیں ، چنانچہ انسان اپنی ساری زندگی اس جبر و اختیار کے درمیان فیصلہ کرنے میں گزارتا ہے - زندگی اسی فیصلہ کے عمل مسلسل کا نام ہے اور اسی عمل میں انسان ارتقائی منازل طے کرنا ہے اور ہر فیصلہ کے بعد وہ ایک حالت سے دوسری مختلف صورت یا حالت اختیار کرتا ہے - وہ ایسی حالت اختیار کرنا چاہتا ہے جو پہلی سے بہتر ہو -

اس مسلسل ”ہونے“ کو ایک طرح کے طے منازل یا سفر سے تشبیہ دی گئی ہے اور بدھ مذہبی لٹریچر میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے - ’انا‘ کے ارتقا کی جو تشریح کی گئی ہے اس کی صدائے بازگشت بھی دور دور تک سنائی دیتی ہے اور اگر منزل نہی خودی یا عدم محض ہونا نہ ہو تو اس میں ارتقا کے صحت مندرجہانات بھی موجود ہیں - منی رجحانات کا اندازہ ان تعلیمات سے کیجئے :

۱ - ”لذت“ عذاب کی بنیاد ہے - ”وجود“ کا لازمی نتیجہ ”پیدائش“ ہے اور جو پیدا ہوا وہ بوڑھا ہوگا اور مرے گا - کامل وہ ہے جو تمام خواہشات کو فنا کر دے ، ہر جذبے کو مٹا دے ، ہر طلب کو ترک کر دے - اس طرح انسان کامل بیداری سے ہمکنار ہو جاتا ہے -<sup>۲</sup>

Mrs Rhys David, *A Manual of Buddhism*, p. 192. - ۲

The Majjhima Nikaya. The first fifty discourses from - ۳  
the collection of medium length discourses of Gautama  
the Buddha, By Bhikku Silchana, p. 3.

۔ سچا بھکشو ہر چیز خوشی سے برداشت کرتا ہے ، وہ عقلمندی کے ساتھ غور و فکر کرتا ہے ، وہ سردی ، گرمی ، بھوک ، داس ، اندھی ، سینہ ، مکھیوں اور مجھروں کا ستانا اور زینگنے والے کبڑوں کی اذیت دہی ، لوگوں کا غم و غصہ ، گلی گلوچ اور دشنام طرازی صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرنا ہے ۔ اس کے بدن کو اذیتیں پہنچتی ہیں ، شدید ، پریشان کن ، جن سے زندگی کو خطرہ ہونا ہے ۔ وہ ان سب کو بڑی خاموشی سے قبول کرنا ہے ۔<sup>۴</sup>

۴ ۔ ”وہی عزلت نشین کرو کے سچے چہلے ہیں جو تنہائی اختیار کرتے ہیں ۔۔۔ ان کے لیے لوگوں کی صحبت ایک عذاب ہے ۔۔۔ عزلت نشینی میں ہی انہیں حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے ۔“<sup>۵</sup>

۴ ۔ ”اور تب اے برہمنو! ترک خواہش کے بعد اور ہر گناہ سے کنارہ کش ہو کر ، اس عالم میں کہ میرا شعور اور تصور ابھی تک سرگرم عمل تھا ، میں اس مسرت اور انبساط سے ہمکنار ہوا جو ترک علائق سے حاصل ہوتے ہیں اور اس طرح میں اعلیٰ روحانی کیف کی پہلی منزل میں داخل ہوا ۔ اس کے بعد شعور اور تصور کے انتطاع سے میں اعلیٰ روحانی کیف کی دوسری منزل میں داخل ہوا اور جب میں شعور اور تصور کے بندھنوں سے بالکل آزاد ہو گیا تو مجھے وہ مسرت اور انبساط حاصل ہوا جو مراقبے سے نصیب ہوتا ہے ۔“

۵ ۔ ”جس طرح ایک کپڑا جو مہلا ہو گیا ہو اور جس پر طرح طرح کے داغ لگ گئے ہوں ، جب صاف پانی میں دھویا جاتا ہے

تو پاک و صاف ہو جانا ہے یا جس طرح خالص سونا دھکتی ہوئی آگ کی ٹھٹی میں سے گذر کر خالص اور عیاف برآمد ہوتا ہے ، اسی طرح وہ فقیر جو ایسی صفات حمیہ ، فہم اور فراست کا مالک ہو ، چاول سے تیار کی ہوئی غذا جس میں صرف منتخب مصالحے اور مشروبات شامل ہوں ، کھا سکتا ہے اور اس سے اسے کسی ضرر کے پہنچنے کا احتمال نہیں ۔“

- - ”ہم عہد کرتے ہیں کہ ایسی زندگی بسر کریں گے جس سے کسی کو نقصان یا ضرر نہ پہنچے ، ہم کسی جاندار کو ہلاک نہ کریں گے ، نہ چوری کریں گے اور نہ جھوٹ بولیں گے اور نہ بدکاری کے مرتکب ہوں گے ۔ ہماری زبان سے کوئی گالی ، کوئی ناملائم لفظ اور بیہودہ بات نہ نکلے گی ۔ ہم حسد ، لالچ اور بغض کو اپنی ذات سے دور رکھیں گے ۔ ہم صحیح اور سچی فہم و فراست ، حقیقی صفائے ذہن ، سچی گفتگو ، درست اعمال ، کسب حلال ، جائز جد و جہد ، جائز ذکر و فکر ، جائز حکمت اور حقیقی نجات کے مسلک پر کاربند رہیں گے ۔ ہم کاہلی سے دور رہیں گے ، انکسار اور خاکساری اختیار کریں گے ، ہم تذبذب سے احتراز کریں گے ، نیک ، شریف اور رحمدل رہیں گے ، ہم ایمان داری اور نوکل اختیار کریں گے ، ہم حلیم خصلت ، کسادہ دل ، صاف گو ، حق پسند بنیں گے ، انکسار اور عاجزی ہمارا شعار ہوگا ، ہم خدا سے محبت کا راستہ تلاش کریں گے ، ہم مخلص ، ارادے کے مضبوط ، باحیا اور اپنے ضمیر کو زندہ رکھنے والے ہوں گے ، ہم ہر چیز کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے اور باعمل بنیں گے ، ہم اپنے ذہن کی تربیت اور فہم کی تعلیم کی طرف متوجہ ہوں گے ، وقتی اور عارضی چیزوں

کا ہم انہیں قبول نہ کریں گے اور ان کی خواہش سے گریز کر کے انہیں گزر جانے دیں گے۔“ ۷

۷۔ ”جو پیدا ہوا اسے زوال اور فنا سے<sup>۸</sup> مبرا نہیں، اگر پیدائش ختم ہو جائے تو زوال اور فنا خود خود ختم ہو جاتے ہیں اور جو راستہ زوال اور فنا کے چکر کو ختم کرتا ہے وہی نجات کا اعلیٰ ہشتگانہ راستہ ہے۔“ ۹

شدید فسم کے ضبط نفس، ترک لست، نرف علائق، عزلت نشینی اور تزکمہ<sup>۱۰</sup> باطن پر جتنا زور ان افواہ میں موجود ہے وہ کسی تشریح یا تفسیر کا محتاج نہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی یا وجود موہوم اور عدم پذیر ہے۔ اس کا انجام بھری، دکھ، زوال، انتشار، انحلال اور بالآخر فنا ہے، لیکن فنا سے یہ چکر ختم نہیں ہو جاتا، صرف معرفت اس چکر کو ختم کر کے سکتی، نروان یا نجات کامل حاصل کر سکتی ہے۔ یہ ایک خاص قسم کا منفی فلسفہ<sup>۱۱</sup> حیات ہے جو اسلام کی بنیادی اسپرٹ سے ہم آہنگ نہیں، البتہ مانی کے عقائد میں اس کی جھلک ملتی ہے۔

۷۔ ۸۔ ۴۸ - The Majjhima Nikaya, Pp. 47 - 48

۸۔ مراج نے کتاب اللع (صفحہ ۱۹۹) میں ابراہیم بن ادھم کا ایک قول نقل کیا ہے ”قال اذا تزوج الفقير فمثل رجل قد ركب السفينة فاذا ولد له قد غرق“۔ فرمایا اگر فقیر بے شادی کی تو اس کی مثال اسے شخص کی سی ہے جو ناؤ پر سوار ہو گیا، اس کے بعد اگر اس کے اولاد ہوئی تو سمجھو ڈوب گیا۔ یہ مانی یا گوتم بدھ کا قول ہو سکتا ہے، کسی مسلمان کا نہیں۔

۹۔ ایضاً صفحہ ۵۶، گوتم بدھ کی تعلیمات میں آٹھ کا عدد غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ سلوک کی آٹھ منزلیں ہیں جن کے طے کرنے کے بعد مکمل نجات حاصل ہوتی ہے۔ ہر منزل کے آٹھ راستے ہیں اور ہر راستے میں آٹھ نشان ہیں۔ یہاں اس راستے کو جو پیدائش، زوال اور فنا کے چکر کو ختم کر دے، کہا گیا ہے۔



لیکن بدھ مت کا اثر بہت دور دور تک پہنچا ہے ، نہ صرف یہ کہ ہندوستان کے فلسفہ اور عقائد میں اس کا نفوذ پایا جاتا ہے بلکہ ہندوستان سے باہر ایران اور عرب تک اس کے اثرات پھیل چکے تھے ، اس لیے براہ راست یا بالواسطہ دیگر مذاہب اور دبستان حکمت میں بھی اس کی جھلک پائی جاتی ہے ۔ لیکن تاریخی اعتبار سے ایسے اثرات کے اصل مآخذ کا پتہ لگانا بہت دشوار ہے ، کیونکہ ان میں سے بعض عقائد اور نظریات گوتم بدھ سے پہلے مختلف صورتوں میں فروغ پا چکے تھے ، لیکن ان اثرات سے قطعاً انکار کی گنجائش بھی نہیں ۔ بلخ جو تصوف اسلام کے ابتدائی مرکزوں میں سے ہے ، ظہور اسلام سے قبل بدھ مذہب کا ایک اہم مرکز تھا اور بدھ کی تعلیمات اس علاقہ میں اتنی نفوذ کر چکی تھیں کہ بعض صوفیاء مثلاً ابراہیم بن ادھم پر لوگوں کو گوتم بدھ کا دھوکا ہوا ہے ۔

### یونانی مآخذ

خطہ یونان اور فلسفہ و حکمت ایک دوسرے کے مترادف ہو گئے ہیں ۔ ایران اور ہندوستان کے علاوہ اگر کسی خطے کے افکار اور نظریات نے ہزاروں سال علماء ، حکماء ، مفکرین اور فلاسفہ کی رہبری و رہنمائی کی ہے تو وہ یہی خطہ یونان ہے ۔ عیسائیت اور اس کے بعد مسلمانوں کے حکماء کے خیالات جس حد تک فلسفہ یونان سے متاثر ہوئے ہیں ، اس کی داستان بہت طویل ہے ، اس لیے یہاں ہم صرف ان مسائل کو پیش نظر رکھیں گے جنہوں نے تصوف اور صوفیاء کے مسالک کو متاثر کیا ہے ۔ یونانی فلسفہ کا بانی تھیلس (Thales) کو قرار دیا جاتا ہے جس نے غالباً چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ پایا تھا اور اس اعتبار سے وہ گوتم بدھ کا تقریباً ہم عصر ہے ۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے پانی کو ہر چیز کی اصل ٹھہرایا ۔ اس کا قول تھا کہ تمام اشیاء کی اصل پانی ہے ، ہر چیز پانی سے پیدا ہوئی اور پانی ہی کی طرف عود کرنے والی ہے ۔ اس

نظریہ میں وحدت وجود کی ایک شکل نظر آتی ہے ، اگرچہ یہ اس قدر واضح نہیں ہے جتنی صوفیاء کے یہاں ہے یا جس طرح بعد میں خود یونانی فلاسفہ کے ہاں ملتی ہے ۔ جھٹی صدی قبل مسیح کا دوسرا ناسور حکیم فیثا غورث تھا ، جو علم ہندسہ کے باتنیوں میں شمار ہوتا ہے ۔ اس کے افکار میں سب سے اہم نظریہ اعداد کا ہے جو اس کے نزدیک کائنات کی اصل ہیں ۔ اس کے نزدیک طاق اعداد جفت اعداد سے اعلیٰ اور برتر ہیں اور چار کا عدد مکمل برہن ہے ۔ فیثا غورث کے اس نظریہ نے مختلف حکماء اور صوفیا کو متاثر کیا ہے ، بالخصوص صوفیوں کے طریق نشبندیہ میں جن تین مقامات پر رور دیا گیا ہے ، ان میں پہلا نظریہ عدد ہے ۔ اذکار اور اشغال میں بھی اعداد کی اہمیت ملحوظ رکھی گئی ہے ۔ عملیات اور نقوش میں اعداد کے دور رس اثرات اور انسانی زندگی سے ان کے گہرے تعلق کا خیال ثابت ہوتا ہے لیکن فیثا غورث کے بعض خیالات ایسے ہیں جو کسی مسلمان کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتے ، مثلاً زردشتی عقیدہ کی طرح فیثا غورث کائنات میں دوئی کا قائل تھا اور روح کے بارے میں اس کے نظریات ہندو فلسفہ سے قریب آ جاتے ہیں ۔ اس کا خیال تھا کہ حیات حیوانی کے علاوہ کائنات میں ہر شے جاندار ہے اور جان یا روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں اپنے مکمل یا نامکمل ہونے کے اعتبار سے منتقل ہوتی رہتی ہے ۔ یہ بھی ایک طرح کا تناسخ ہے ۔ ایک اور قابل ذکر حکیم ایمنی ڈوکلیس ہے جو مشہور فلسفی ہراکلیٹس کا شاگرد اور صقلیہ کا باشندہ تھا ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ حیات انسانی اپنی موجودہ شکل اور حالت تک پہنچنے میں بہت سی ارتقائی منزلوں سے گزر چکی ہے ۔ یہ ارتقا کا وہ نظریہ ہے جسے بعد میں ڈارون نے علمی نقطہ نظر سے مکمل اور تجربات

سے ثابت کیا لیکن اس سے پہلے اس کے آثار حکماء ، فلاسفہ اور صوفیاء کے یہاں ملنے لگتے ہیں ۔ مثنوی مولانا روم میں جہادات سے بہانات ، نباتات سے حیوانات ، اور حیوان سے انسان تک ارتقا کی منزلیں واضح طور پر گنائی گئی ہیں ۔ ایمنی ڈوکلیس اس کا بھی قائل تھا کہ کائنات کی بنیاد دو متحرک قوتوں پر ہے : ایک قوت کو وہ محبت ، عشق ، کشش ، جذب اور رغبت سے تعبیر کرتا ہے اور دوسری قوت نفرت ، پیکار اور فراق کی ہے ۔ محبت کی قوت کائنات میں ضبط و نظم اور اتحاد پیدا کرنے کی باعث ہے اور نفرت سے انتشار اور افتراق پیدا ہوتا ہے ۔ نظام کائنات میں عشق ، جذب یا محبت کی کرشمہ سازیاں بالآخر جو رنگ لاتی ہیں اس سے نصوف کی کتابیں اور بہاری شاعری اور ادب کے کتنے ہی حسین نقوش آب و رنگ ہاتے ہیں ۔ قدیم یونانی فلاسفہ کے سلسلے کی آخری کڑی فارمینداس ہے ۔ اس کا نظریہ تھا کہ حرکت اور سکون محض حواس کے پیدا کردہ واسطے ہیں ، اصل ذات میں نہ حرکت ہے نہ تغیر (الآن کہاں) ۔ تھیلس کے نظریہ حقیقت آب کی طرح ہمیں یہاں بھی مسلک وحدت وجودی کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور حرکت و سکون کا یہ نظریہ فلسفہ زمان و مکان کے ارتقا پر خاصا اثر انداز ہوا ہے ۔

ان کے بعد فلاسفہ یونان میں ان حکماء کا دور آتا ہے جنہیں سوفسطائی کہا جاتا ہے ۔ ان کا طریق کار یہ تھا کہ موضوع زیر بحث پر وہ مختلف زاویوں سے تمام دلائل جمع کر کے ، منطق سے دعوؤں کی تائید یا تردید کرتے ، اس اعتبار سے سوفسطائی حکماء اعلیٰ درجے کے خطیب اور جرح کرنے والے تھے ۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی ذاتی قوت فیصلہ ، عقل اور منطق کا پورا پورا استعمال کرے اور جوشے اسے اپنے اس تجربے اور یقین سے بہترین نظر آئے ، اسے اختیار کرے ۔ ذاتی فیصلے

اور ذاتی تجربے کی یہ اہمیت اور انسانیت کی عظمت کا یہ احساس ہمیں بعض صوفیاء کے مسلک میں بھی نظر آتا ہے ، لیکن بعض بنیادی باتوں میں صوفی سوفسطائیوں سے قطعاً اتفاق نہیں کر سکتے ، مثلاً سوفسطائی تقلید کے بالکل قائل نہیں اور صوفی کے یہاں ایک منزل میں سرشد کے تجربات ، فیصلوں اور ہدایتوں کی بڑی اہمیت ہے ۔

ہمے سجادہ رنگین کن گرت پیرِ مغان گوید  
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسمِ منزلہا

سوفسطائی حقیقت کے ادراک کے لیے بحث ، جرح ، استدلال ، دلائل اور براہین کا سہارا ڈھونڈتے ہیں ۔ صوفیوں کے نزدیک معرفت کا یہ طریقہ زیادہ سودمند نہیں ، کیونکہ سبب ، نتیجہ ، علت و معلول کا چکر کبھی ختم نہیں ہوتا اور عقل کی رسائی بس ایک محدود افق تک ہے ۔ سوفسطائیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اشیاء کے حقیقی علم کا حصول یا اصل معرفت ناممکن ہے لیکن صوفیا کے نزدیک یہ معرفت نہ صرف ممکن بلکہ فرض اور تخلیق کی غایت ہے اور ایسی معرفت کے لیے صوفیا جد و جہد کرتے ہیں ۔ بعض مسلمان مفکرین اور حکماء نے سوفسطائیوں کا یہ انداز فکر اور طریق استدلال اختیار کیا ہے لیکن اصل تصوف اور صوفیوں پر ان کے اثرات نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ اسی طرح بعض لوگ غلط فہمی سے خود لفظ 'صوفی' کا تعلق (Sophist) سے بتاتے ہیں ، جو تاریخی اور لسانی شہادتوں سے قطع نظر میلانات اور رجحانات کے اختلاف کی بنیاد پر بھی قرین قیاس نہیں ہے ۔

سوفسطائیوں کے دور کے خاتمے پر ہمیں سقراط (Socrates) کا نام ملتا ہے جسے ۳۹۹ ق-م میں اس جرم کی سزا میں زہر کا پیالہ پینا پڑا کہ اس نے یونانی دیو مالا کے دیوتاؤں اور دیویوں

کو ماننے سے انکار کر دیا تھا اور تلاش حق اور اس کے اظہار میں جرات ، بیباکی اور مردانگی کا ثبوت دینے پر آمادہ ”تھا ۔ سقراط کے نزدیک علم اور نیکی مترادف ہیں ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ انسان کا اپنا ضمیر اس کا حقیقی رہنما اور سچا رہبر ہے اور اسی کو خیر و شر کا فیصلہ کرنے کے لیے صحیح معیار قرار دینا چاہیے ۔ یونانی حکماء میں سقراط کے بلند مرتبہ کے باوجود مسلمان مفکرین حکماء اور صوفیا پر اس کے خیالات کا براہ راست اثر بہ کم نظر آتا ہے ۔ افلاطون پہلا یونانی حکیم ہے جس کے افکار و نظریات نے عیسائیوں اور مسلمانوں بالخصوص صوفیوں کو خاصا متاثر کیا ۔ افلاطون جو سقراط کا شاگرد تھا ۴۲۹ ق۔م میں پیدا ہوا ۔ اس نے اپنی عمر کے تقریباً پچاس سال تلاش حق ، تعلیم و تدریس اور تالیف و تصنیف میں گزارے ۔ اس کے نزدیک اعیان ازلی حقائق ہیں ۔ جن اشیاء کو ہم عالم محسوسات میں دیکھتے ہیں ، وہ ان اعیان کی ناقص نقلیں ہیں ۔ ان اعیان کو افلاطون نے پانچ اقسام میں گنایا ہے : (۱) حیاتی مثلاً انسان ، حیوان وغیرہ کا تصور ، (۲) (Elemental) ، (۳) منطقی مثلاً مشابہت ، سکون و حرکت ، وحدت و کثرت وغیرہ ، (۴) مادی ، (۵) اخلاق مثلاً حسن ، خیر ، صداقت وغیرہ ۔ ان اعیان کا جوہر اپنی غیر جسمانی اور غیر محسوس حالت میں ایک صورت و حالت پر قائم ہے ۔ اس میں تغیر و تبدل ، ترمیم و اضافہ ، کمی اور زیادتی نہیں ہوتی ۔ یہ قائم بالذات ہیں اور ازلی و ابدی ہیں ۔ اشیا میں کثرت پائی جا سکتی ہے لیکن ہر جنس کے عین میں وحدت اور صرف وحدت ہے ۔ افلاطون کا یہ نظریہ وہی ہے جو بعض مسلمان مفکرین کے یہاں ’عالم مثال‘ کے نظریات میں جھلکتا ہے اور صوفیاء کے یہاں وحدت و کثرت کے تعلق اور کثرت میں وحدت کے جلوے کی جو جھلک ہے وہ بھی اس نظریہ سے کچھ نہ کچھ تعلق ضرور رکھتی ہے ۔ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر افلاطون دعویٰ کرتا ہے کہ عین خالص ، قدیم اور

باقی ہے۔ باقی ایشیا عارضی اور فانی ہیں۔ وہ عدم اور وجود کے مابین ایک درمیانی حالت میں ہیں۔ ایشیا نے عالم کو محض عارضی ثابت کر کے افلاطون نے ایک ایسے نظام فکر کی بنیاد رکھی جس پر ایک ہورا ہوائی قلعہ تعمیر ہو گیا اور آگے چل کر یورپ اور ایشیا کے مفکرین نے، جن میں صوفیاء بھی شامل ہیں، اسی کو اپنی فکر کی بنیاد قرار دیا۔ یہی وہ فلاطونیت ہے جس کی تردید اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں کی ہے :

”در معنی‘ این کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار او اثر عظیم پذیرفته بر مسلک گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب است۔“

افلاطون کے مسئلہ اعیان پر ارسطو نے تنقید کی ہے۔ ارسطو کا زمانہ ۳۸۴ تا ۳۲۲ ق۔م ہے۔ مسلمانوں میں اس کے مقلدین اور متبعین کو مشائیین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود ارسطو کو معلم اول کا خطاب دیا گیا ہے۔ لیکن اس کی شہرت منطقی اور صرف و نحو کے معلم کی حیثیت سے بھی کم نہیں۔ اس کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود اعلیٰ کائنات کا محرک اول اور وہی اس کی انتہا ہے۔ یہ نظریہ بعض صوفیاء کے قول کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت کے مطابق ہے کہ ”انا لله و انا الیہ راجعون“۔ ارسطو کے نزدیک یہ وجود خود قائم بالذات ہے، قدیم ہے، غیر مادی ہے، خیر ہے، زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ کوئی اثر، انقلاب، تغیر و تبدل، ترمیم و تنسیخ، کمی بیشی قبول نہیں کرتا۔ وہی ہر شے کو حرکت دیتا ہے اور ہر شے اسی کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ خود کسی شے کا محتاج نہیں، کائنات میں حرکت یا تغیر کا سبب ایک محرک یا سبب ہے اور وہ علت غائی یا محرک اصلی خود حرکت سے پاک ہے کیونکہ وہ مادے سے پاک و منزہ ہے اور حقیقت محض ہے۔ یہاں تک ارسطو کے افکار مسلمانوں

کے لیے قابل قبول ہو سکتے ہیں ، لیکن وہ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ مادہ جملہ کثرت کی بنیاد ہے ، مادہ ہر شکل اختیار کر سکتا ہے ، مادہ اپنی اصلی حالت میں ساکن اور قائم ہے ، متحرک کی طرف مادہ اسی طرح مائل ہونا ہے جس طرح لوہا مقناطیس کی کشش سے اس کی طرف کھنچا چلا آتا ہے ۔ یعنی اس میں اختیار اور ارادہ کا دخل نہیں ۔ نہ اس کی کوئی غایت یا مقصد ہے ۔ اس مادہ کو ذات اعلیٰ نے تخلیق نہیں کیا بلکہ اس نے اس حرکت سے زندگی پائی ہے اور یہی حرکت مناظر و مظاہر عالم میں کثرت کی باعث ہے ، اس لیے حرکت بھی قدیم ہے ، یہ عالم بھی قدیم ہے ۔ مادہ اور صورت دونوں قدیم ہیں لیکن مسلمانوں کے نزدیک قائم بالذات اور قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ خدا ہے ۔ اس طرح ارسطو کا نظریہ مسلمانوں کی توحید کے نظریہ سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہو سکتا ۔

ارسطو کے فلسفیانہ افکار مسلمانوں کو براہ راست خود ارسطو کی تصانیف کی بجائے ان حکماء کے وسیلے سے ملے ہیں جنہیں نو فلاطونی کہتے ہیں اور اگرچہ " بہت کم مسلمان صوفی فلاطینوس کے نام سے مانوس ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ صوفیانہ افکار میں اس حکیم کے نظریات کا پرتو صاف معلوم ہوتا ہے ۔ فلاطینوس جسے نوفلاطونیت کا بانی کہا جاتا ہے ، مصری قبطی تھا اور ۲۰۵ ق-م میں پیدا ہوا ۔ وہ عالم فاضل ہونے کے ساتھ ساتھ تمام راہبانہ خصائل و عادات کا حامل نظر آتا ہے ۔ وہ صوفیوں کی طرح سادگی پسند اور عزلت نشین تھا ۔ اس کے مقالات اس کے شاگرد فرافری (Porphyry) (۲۳۳-۳۰۵ء) نے جمع کیے ہیں ۔ نوفلاطونی افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات اعلیٰ واحد ہے ، وہ ہر جگہ تجلی دکھاتا ہے اور ہر چیز اسی کی تجلی کا پرتو ہے ۔ اشیاء میں کثرت اور

تفرقہ کا سبب ہر تو کی تدریجی منازل سے پیدا ہوتا ہے اور ہر منزل اسفل ایک کمزور تر ہر تو ہوتا ہے اور اپنی تنویر کے لیے اٹھنے سے اعلیٰ ہر تو کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس ذات کا مرکز ہر جگہ ہے لیکن احاطہ کہیں نہیں، وہ خوابش اور مشیت سے پاک ہے۔ وہ ایک ایسی حالت ہے جسے ماورائے محسوسات (Super-conscious) کہہ سکتے ہیں اور جسے عالم بیداری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی پہلی تجلی عقل کل ہے، جسے نفس کل (Nous) کہا گیا ہے۔ یہ اس ذات کی پہلی تجلی اور صفات میں اس سے قریب ترین ہے، وہ اس ذات کی طرح قائم بالذات، قدیم، کامل اور اپنی ذات میں جملہ حیات پر محیط ہے۔ (Nous) کی پہلی تجلی یا تمثیل نفس (Psyche) یا روح کل ہے۔ یہ نفس یا روح کل حیات کی غیر مادی اصل ہے اور عقل کل اور عالم اسباب کے درمیان ایک وسیلہ یا واسطہ ہے۔ یہ نفس کل، (Nous) سے نور حاصل کرتا ہے اور کائنات کو منور کرتا ہے۔ اس میں مادہ کے ساتھ شامل ہو جانے کی صلاحیت ہے اور اسی لیے یہ، عالم میں حیات کا سبب اصلی (direct) ہے۔ اس تشریح سے فلاطونی اور نوفلاطونی افکار میں ذات اعلیٰ، عقل اور روح کی تثلیث ایک توحید کے مرکز پر جمع ہو جاتی ہے۔ غیر مادی اور نا فابل تقسیم ہونے کے باعث یہ عقل واحد ہے لیکن کثرت کے ذریعے اور وسیلے سے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک جملہ مادی اشیا کی ایک مماثل غیر مادی تمثیل موجود ہے جو مادی شے سے زیادہ مکمل اور حیات سے معمور ہے۔ خیالات اور تصورات میں کثرت ہے، لیکن خیال کرنے والا ایک ہی ہے۔ جب فرد میں ذات کا احساس یا انانیت کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو حیات میں کثرت نمودار ہو جاتی ہے۔ مکان صرف اجسام کی تحدید ہے جو ذات کے اندر پیدا ہوتی ہے اور زمانہ روح اور مادہ کے اتصال کے سبب سے ظاہر ہوتا ہے اور مادی



وجود تک باقی ہے۔ "عالم محسوسات عالم عقل کا پرتو محض ایک عکس یا نامکمل تمثیل ہے۔ روح کے متعلق فلاطینوس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر انسان دو روحوں کا حامل ہوتا ہے : ایک ربانی ہے جو اعلیٰ اور اس کی حقیقی ذات ہے۔ یہ روح الہی کی تمثیل ہے ، حافظہ ، تخیل ، شعور اور مشیت کی مالک ہے۔ دوسری روح محض اسفل یا حیوانی ہے جس کے اعمال خواہشات ، مسرت اور غم ، محبت اور غصہ ہے۔ یہ روح اسفل جسم کے ساتھ ایک فطری تقاضے یا جبلت کے ذریعہ سے وابستہ ہے۔ انسان کا اصلی انا خالص اور منزہ ہے۔ اس میں کوئی خواہش یا احساس نہیں۔ یہ اپنے مماثل ذات اعلیٰ (High Self) سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور ہمیشہ روح کل کا ایک ہلکا دھندلا سا پرتو رہتا ہے۔ روح انسانی اس طرح روح کل کی ایک تمثیل ہے ، اپنے جوہر میں پاک اور خالص ہے لیکن مادہ کی طرف راجع ہونے سے اس میں کھوٹ ، خامی اور خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس کا عروج دراصل ذات اعلیٰ کی طرف رجوع ہونے میں ہے اور جس طرح تنزیل یا زوال تدریجی ہے اسی طرح عروج بھی منزل بہ منزل حاصل ہوتا ہے۔ فطرت کے حسن کا مطالعہ ، عالم میں کثرت اور وحدت کی ہم آہنگی پر غور و فکر ، اشیائے خارجی سے اپنی توجہ ہٹا کر اپنی حقیقی ذات پر توجہ کرنا ، عقل کل پر غور و فکر سے یہ عروج منزل بہ منزل حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ انسان تمام دنیاوی علائق سے پاک صاف ہو کر ذات اعلیٰ کے دیدار سے مشرف ہوتا ہے۔

فلاطینوس نے انسانوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے : ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو مادی دنیا کی تاریکی میں غرق ہیں۔

---

"Space" is the limitation of the bodies formed from with - ۱۲ in and "Time" is caused by the contact of the soul with matter and remains within material existence."

دوسرے وہ ہیں جو مادی دنیا سے بالا تر ہیں اور صفائے روحانی کی طرف مائل ہیں اور وہی نیک بندے ہیں - تیسرا طبقہ صفات ربانی رکھنے والے کامل انسانوں کا ہے -

فلاطینوس کا فلسفہ حسن یہ ہے کہ حسن اور خیر ایک ہی شے ہے لیکن خبر حسن پر فوفیت رکھتی ہے - یہ حسن روح میں ظاہر ہوتا ہے ، نظر اور ضمیر کے سامنے آتا ہے اور خیر یا صداقت کا نام پاتا ہے - حسن ترین شے عقل ہے جس سے نفس انسانی (rational soul) کو انس ہے .. ارتقائے روحانی کی دو منزلیں ہیں : پہلی منزل اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان کو خدا کا علم حاصل ہوتا ہے اور مانک اسے اپنی ذات کی ایک اعلیٰ تمثیل سمجھتا ہے - دوسری منزل اس وقت آتی ہے جب خدا ہماری ذات میں سما جاتا ہے اور ہم بغیر کسی حجاب یا پردہ کے اس کے دیدار سے براہ راست مشرف ہوتے ہیں - حسن مجازی کے مشاہدہ کے وقت ہمیں خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حسن ، حسن حقیقی کی محض نقل ، سایہ ، پرتو اور عکس ہے اور بالآخر اس کے وسیلہ سے ہمیں حسن حقیقی تک پہنچنا ہے - جب ہم حسن مطاق کے مشاہدہ کے لائق ہو جاتے ہیں تو تجلیات اس کثرت سے ظاہر ہوتی ہیں کہ شعور ظاہری بالکل ختم ہو جاتا ہے اور روح جسم سے اپنا تعلق بھول جاتی ہے - اگر ہم کوشش کریں تو حسن حقیقی کے جلوؤں کو مادی اشیا سے بھی زیادہ واضح اور محسوس طریقے سے دیکھ سکتے ہیں -

فلاطینوس کے افکار کے اس خلاصے سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ کم از کم متأخرین صوفیاء کے افکار ضرور ان سے متاثر ہیں - لیکن اس طبقہ کے جملہ افکار بھی صرف فلاطینوس کی تعلیم سے ماخوذ نہیں کہے جا سکتے - مثلاً آخر الذکر مسئلہ دیدار الہی ایسا ہے جس کا وجود عیسائیت میں بھی موجود ہے اور قرآن حکیم میں بھی مذکور ہے - صوفیوں کے فلسفہ جاہل میں بھی فلاطینوسی افکار اور

خیالات کی جھلک موجود ہے۔ فلاطینوس کے خیالات کی اشاعت اس کی وفات کے بعد اس کے شاگردوں بالخصوص فرافری (Porphyry) اور ایمیلیس (Amelius) کے ذریعے سے ہوئی۔ فرافری کو عیسائیت کا ایک مخالف حکیم قرار دیا گیا ہے۔ وہ عیسائیوں کے صحیفے کو نسلم نہیں کرتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ جاہل اور ناواقف لوگوں کی تصنیف ہے البتہ رہبانیت کی طرف وہ خود بھی مائل تھا اور اس کا نظریہ تھا کہ شر کی تخلیق خواہش سے ہوتی ہے اسی لیے روح کی نجات ترک خواہش اور ترک طلب میں ہے۔ یہ حکیم خود بھی اس فلسفے پر عمل پیرا تھا۔ گوشت، شراب اور جنسی لذت کوشی سے پرہیز کی تلقین کرنا تھا۔ یہ وہ عناصر ہیں جن کی جھلک بار بار ہمیں ملتی ہے اور صوفیاء بھی اس سے خالی نہیں لیکن انہیں براہ راست فلاطینوس، اس کے شاگردوں یا نوفلاطونیت کے اثرات سے نصیر کرنا مشکل ہے۔ عیسائیوں کی رہبانیت، گوتم بدھ اور مہابیر جین کے فلسفہ، حیات اور مانی کی تعلیم میں ہر جگہ ان کی تلقین ملتی ہے۔ ایک توازن اور تناسب کے ساتھ خود قرآن حکیم میں پاکیزگی، نفس کے لیے خواہشات کو قابو میں رکھنے کی بار بار تاکید ملتی ہے۔ کھانے پینے میں اسراف سے منع کیا گیا ہے اور لہو و لعب کو ناپسند کیا گیا ہے۔ لیکن اسے جس حد تک متاخرین صوفیاء نے پہنچا دیا وہ یقیناً قرآن اور اسلام کی بنیادی روح کے خلاف ہے اور 'عمل' کے اس مسلک سے بالکل ہم آہنگ نہیں جو اسلام کا طرہ امتیاز ہے اور یہ نیا مسلک اختیار کرنے میں جن عناصر اور افکار کا دخل ہے ان میں سے بعض کا جائزہ لیا جا چکا ہے۔ عیسائی رہبانیت کے سلسلے میں البتہ کچھ اور کہنے کی ضرورت ہے۔

اس میں شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں کہ مسلمان مفکرین اپنے انداز میں عیسائیوں سے بھی کسی نہ کسی قدر ضرور متاثر ہوئے ہوں گے۔ ظہور اسلام سے قبل عرب کے ایام جہالت میں جب

لکھنے پڑھنے کا رواج بہت کم تھا ، عام طور پر صرف یہودی اور عیسائی راہب ہی لکھنا پڑھنا جانتے تھے اور لوگ ان کے پاس پیشگوئیوں ، خواب کی تعبیروں اور دعاؤں کے لیے جایا کرتے تھے ۔ راہبوں کی زندگی ، ان کی خلوت نشینی ، عزلت گزینی ، ترک دنیا ، صوم و صلوٰۃ کی پابندی ، تسبیح و تہلیل ، ذکر و ادکر اور سادگی نے قدرتی طور پر ان لوگوں کو متاثر کیا ہو گا جو اسلام کی عملی زندگی کی روح ، جدوجہد کے جذبہ اور عزم و استقلال سے فرار اختیار کرنا چاہتے ہوں گے ۔ صوفیوں نے اپنے لیے جو لباس صوف اختیار کیا وہ بھی راہبوں کے لباس کی تقلید میں تھا ۔ چنانچہ سراج نے کتاب اللمع میں صوفی کی اصل بیان کرتے ہوئے اسے تسلیم کیا ہے ۔ صوفیوں کی خانقاہوں کا طریقہ بھی انہی راہبوں کی تقلید ہے :

”ابتدا“ میں صوفیوں کی کوئی خانقاہ نہ تھی ، پہلی خانقاہ رملہ واقع مراک شام میں تعمیر ہوئی ۔ مولانا جاسی ’نفحات‘ میں لکھتے ہیں کہ یہ بھی ایک عیسائی امیر آدہی نے تعمیر کروائی ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شام میں ’مانسٹریز‘ بہت تھیں ، جن میں رہبان عبادت کرتے ۔ کسی صوفی کو یہ طریقہ پسند آیا اور اس نے بھی ایک خلوت خانہ بنا لیا ۔ بہر حال اس کی ابتدا ملک شام سے ہوئی ۔ اس کے بعد انہوں نے خود یا بعض عقیدت مندوں نے ہر جگہ خانقاہیں بنا لیں۔“ خانقاہوں میں حلقہ باندھ کر بیٹھنے ، حالت وجد طاری ہونے وغیرہ کی روایت بھی صوفیوں میں اسی ماخذ سے آئی ۔ صوم سکوت جسے بعض صوفیوں نے اپنی عبادت و ریاضت میں خصوصیت کے ساتھ شامل کیا ہے حضرت مریمؑ کے صوم سکوت اور عام راہبوں کے رواج کے عین مطابق ہے ۔ نکلسن کے قول کے مطابق ”صوفیوں

۱۳۔ تصوف ، خواجہ عباد اللہ ، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاہور  
صفحہ ۸۷ -

۱۴۔ Nicholson, *Mystics of Islam*, pp. 10-11

کے عشق الہی کے فلسفہ پر بھی عیسائیت کا اثر نمایاں ہے۔ چنانچہ  
نظرسن اس سلسلے میں ان کے تین اقوال نقل کرتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ  
تین آدمیوں کے قریب سے گزرے، ان کے جسم نحیف و زار اور ان  
کے چہرے پیلے پڑ گئے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ نے دریافت کیا کہ  
تمہاری ایسی حالت کیوں ہو گئی؟ انہوں نے جواب دیا خوفِ آتش  
(دوزخ) سے۔ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ تم ایک ایسی چیز سے  
خائف ہو جسے خالق نے پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ انہیں بخش دے گا  
جو ڈرنے والے ہیں۔ یہ کہہ کر حضرت عیسیٰؑ آگے بڑھ گئے اور  
ایسے تین آدمیوں کے قریب سے گزرے جن کے جسم اور بھی کمزور  
اور چہرے اور بھی زرد تھے۔ حضرت عیسیٰؑ نے ان سے دریافت کیا  
تمہاری ایسی حالت کیوں ہو گئی؟ انہوں نے جواب دیا جنت کی  
طلب میں۔ حضرت عیسیٰؑ نے جواب دیا کہ تم ایک مخلوق شے کی  
طلب کرتے ہو اور اللہ تعالیٰ تمہیں وہ شے جس کے تم امیدوار ہو  
عطا کرے گا۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰؑ اور آگے بڑھے اور تین  
ایسے انسانوں کے قریب سے گزرے جو بہت ہی زیادہ دبیلے پتلے اور  
جن کے چہرے بے حد زرد تھے اور ان کے چہرے آئینوں کی طرح  
چمک رہے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ نے دریافت کیا کہ تمہاری یہ حالت  
کیسے ہو گئی؟ انہوں نے جواب دیا عشق الہی میں۔ حضرت عیسیٰؑ  
نے فرمایا تم اس سے قریب ترین ہو، تم اس سے قریب ترین ہو۔

دوسری نقل احمد ابن الحواری ایک شامی صوفی کے متعلق  
ہے۔ یہ ملحوظ رہے کہ شام رہبانیت کا ایک بہت بڑا مرکز تھا  
اور جہاں کے راہبوں کی خانقاہیں عیسائیوں کا قبلہ مقصود تھیں۔  
احمد ابن الحواری نے ایک عیسائی سے دریافت کیا کہ تمہارے  
صحیفہ آسمانی میں سب سے اہم حکم کیا ہے؟ راہب نے جواب دیا  
کہ اس سے زیادہ شدید اور کوئی حکم ہمیں نظر نہیں آتا کہ اپنے

کا ہے جس سے کسی مسلمان صوفی نے دریافت کیا کہ انسان کی عبادت میں کب خشوع و خضوع پیدا ہوتا ہے ؟ اس کے جواب دیا حب عشق و محبت اس کے قلب پر قبضہ کر لے کیونکہ ایسی حالت میں سوائے مسلسل عبادت کے کسی اور شے کا عمل میں لذت یا مسرت باقی<sup>۱۵</sup> نہیں رہتی ۔ شیخ ابی سعید الخراز حضرت عیسیٰ<sup>۱۶</sup> کا ایک قول نقل کرتے ہیں :

”و قال عیسیٰ علیہ السلام بحق أقول لكم ان حب الدنيا راس كل خطيئة وفي الال داء كبير قالوا يا روح الله ما داؤه قال لا يعطى حقه قالوا فان أعطى حقه قال يكون فيه فخر وخيلاء قالوا فان لم يكن فيه فخر ولا خيلاء قال يشغله استصلاحه عن ذكر الله - ۱۶“

”اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا میں تمہیں بتاتا ہوں کہ اس دنیا کی محبت تمام گناہوں کی جڑ ہے اور مال میں بیماری ہے ۔ لوگوں نے پوچھا یا روح اللہ اس کی بیماری کہا ہے ؟ فرمایا کہ آدمی اس کا حق ادا نہیں کرنا ، لوگوں نے پوچھا اگر اس کا حق سے دیا جائے ، آپ نے جواب دیا کہ اس میں غرور اور فخر پیدا ہو جائے گا ۔ انہوں نے کہا اگر اس میں غرور اور فخر پیدا نہ ہو تو آپ نے جواب دیا کہ اس کی اصلاح کی فکر اسے ذکر الہی سے غافل کر دے گی“ ۔ ایک اور موقع پر حضرت عیسیٰ<sup>۱۶</sup> کا ذکر کرتے ہوئے خراز لکھتے ہیں :

”و بلعی ان الله عز وجل اوحى الى عيسى عليه السلام يا عيسى بحق افول لك اني احب الى عبدی المؤمن من نفسه :

۱۵ - Nicholson, *Mystics of Islam*. pp 11-12

۱۶ - کتاب الصدوق ، لابی سعید الخراز ، صفحہ ۳۰ - ۳۱

التي بين جنبيه -

(”میں نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ پر وحی نازل فرمائی کہ یا عیسیٰ! بے شک میں اپنے بندے سے اس سے زیادہ محبت کرتا ہوں جتنی اس کی روح جو اس کے بدن میں ہے)۔“

ایک اور موقع پر آیا ہے :<sup>۱۸</sup>

و بلغنا ان الله عزوجل اوحى الى عيسى عليه السلام انزلني منك كهملك واجعلني ذخرا لك في معادك -

”ہم نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ پر وحی نازل فرمائی کہ مجھے اپنی ذات میں اس جگہ شامل کر جہاں نہرا مقصد ہے اور مجھے آخرت میں اپنا خزانہ بنا۔“

عیسائی راہبوں کا اثر قبول کرنے کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ ابتدا سے ہی عیسائیوں کو اہل کتاب ہونے کی وجہ سے مسلمانوں سے بہت قریب خیال کیا جاتا رہا اور اسی لیے مسلمان مرد کا اہل کتاب عورت سے نکاح بھی جائز سمجھا گیا - حضرت مریمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کی فضیلت پر قرآن حکیم گواہ تھا اور ان کے نیک اعمال و افکار کی تحسین کی گئی تھی - پھر جغرافیائی اعتبار سے بھی عیسائیت اور رہبانیت کے مرکز عرب و عجم کے مسلمانوں سے قریب تر تھے - عام زندگی میں راہبوں کا بڑا عمل دخل تھا ، اس لیے ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب خالص اسلامی تعلیم کے نقوش کچھ دھندلے پڑنے لگے تو خارجی عناصر اور اثرات کو فروغ پانے کا موقع مل گیا -

لیکن اس تمہید کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمانوں کا تصوف کلیتاً خارجی یا غیر اسلامی عناصر اور اثرات کا رہین منت ہے اور نہ ہم

اسے محض سامیوں کی زندگی کے حقیقت پسندانہ رجحانات کے خلاف آریائی ذہن کا رد عمل ماننے کے لیے تیار ہیں اور نہ یہ درست ہے کہ تصوف کا وہ مساک اور انداز جو متأخرین صوفیا کے یہاں ملتا ہے تصوف کی اصلی شکل و صورت کا مظہر ہے ، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیمات ، احادیث نبوی ، صحابہ کرام کی پاک زندگی ، تابعین اور تبع تابعین کی پاک سیرت پر استوار ہوئی ہیں اور سچے مسلمان صوفی نہ کبھی حدود شرعیہ سے باہر نکلے ہیں اور نہ انہوں نے ترک دنیا ، ترک اسباب ، رہبانیت ، بے عملی ، سستی اور کاہلی کی تلقین کی ہے ۔ البتہ متأخرین میں سے بعض نام نہاد صوفیوں کے یہاں یہ عناصر اسی طرح گھل مل گئے ہیں جس طرح دین اور دیگر امور معاشرت میں غیر اسلامی عناصر داخل ہو گئے جن سے اصلیت پر پردہ پڑ گیا ہے ۔ آئیے دیکھیں خود مسلمان صوفیاء اس سلسلے میں کیا لکھتے ہیں ۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بحث خود لفظ 'صوفی' کی تحقیق ہے ۔ لفظ صوفی کا ماخذ صوف (پشمینہ) صفا ، صف ، صفہ ، تیو صوفیا (Theosophist) میں سے کوئی ایک لفظ بتایا جاتا ہے ۔ بظاہر یہ سب الفاظ اپنے معانی کے اعتبار سے قابل قبول نظر آتے ہیں ۔ صوفی صفائے ظاہر و باطن پر زور دیتے ہیں اس لیے اس اصطلاح کا تعلق 'صفا' سے ہو سکتا تھا ، لیکن ایسی صورت میں صرفی اعتبار سے اصطلاح صوفی کی جگہ 'صفوی' ہوتی ۔ جو لوگ صوفی کو صف (بمعنی قطار) سے ماخوذ بتاتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ صوفیا حضور حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صف اول میں حاضر ہوتے ہیں ۔ ممکن ہے یہ معنی درست ہوں لیکن اس صورت میں 'صف' سے مشتق 'صفی' بنتا ہے صوفی نہیں ۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عہد رسالت نبوی میں بعض لوگوں نے فقر اختیار کیا تھا اور مسجد نبوی میں مقیم ہوئے تھے ، یہی اہل 'صفہ' کہلاتے تھے ۔ واقعہ درست ہے



لیکن ایسی صورت میں صوفی کی بجائے 'صفہ' کہنے - بعض دیگر مؤرخین لکھتے ہیں کہ صوفی دراصل یونانی لفظ بیو صوفیا سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الہی کے حاصل کرنے والوں کے ہیں - دلیل اس کی یہ ہے کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں نہیں ہوا اور یونانی فلسفے کی اصطلاحیں عربی میں رائج نہیں ہوئیں - یہ فصلہ بھی انثرت نے رد کیا ہے - علامہ ابن حلدون اسے 'صوف' سے ہی مشق بناتے ہیں - پروفیسر نولدکی (Noeldki) ، پروفیسر نکسن اور پروفیسر آربری بھی اس سے اتفاق کرتے ہیں - نصوف ہر اب تک عربی میں دستباب ہونے والی قدیم ترین کتاب ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی (وفات رجب ۳۷۸ھ/۶۹۸ء) کی 'کتاب اللمع' ہے - سراج لکھتے ہیں :

"لفظ صوفی کی نسبت لباس صوف سے ہے کہ انبیاء ، اولیا اور اصفا کا لباس تھا جس طرح حضرت عیسیٰؑ کے حواری کہلاتے تھے جس کے معنی سفید لباس والوں کے ہیں - رسول اکرمؐ کے زمانہ میں اگر یہ لفظ نہیں ملتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ صحابی سے بڑھ کر کوئی اور معزز لفظ نہ تھا - یہ غلط ہے کہ اہل بغداد نے یہ لفظ اختیار کیا - حسین بصری اور سفیان الثوری کے عہد میں بھی یہ لفظ رائج تھا اور تاریخ مکہ میں محمد بن اسحاق اور دوسروں کی سند پر روایت کی گئی ہے کہ یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا -"

لیکن محض لفظ صوفی کی تشریح یا اس کے مآخذ کی تحقیق سے مسئلہ کا تصفیہ نہیں ہو سکتا جب تک صوفی کا اصل مفہوم واضح

نہ ہو جائے۔ اس کے لیے پہلے ہم ایک مرتبہ پھر سراج کی ’’کتاب اللمع‘‘ کی طرف رجوع کرتے ہیں :

’’شیخ ابو النصر نے فرمایا کہ صوفی کی پہچان یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کو ترک کرنا ہے جو براہ راست اس سے تعلق نہیں رکھتی اور اس کے مطلب و مقصود کے حصول میں حائل ہوتی ہے اور اس کا مقصود سوائے اللہ کے کچھ اور نہیں ہوتا۔ وہ دنیا میں لباس، کھانے پینے، غرض ہر چیز میں کمی کرتا ہے اور فقر کو غنا پر اختیار کرتا ہے، علم و ترفع کو ذرک کرتا ہے، خلق پر شفقت کرنا ہے، صغیر و کبیر کی تواضع کرتا ہے، قضائے الہی پر راضی ہوتا ہے، صبر کرنا ہے، مجاہدہ کرتا ہے، نفس کی لذت اور خواہش کو ترک کرنا ہے۔‘‘

اس کی مزید صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

’’اللہ تعالیٰ نے تمام مومنین سے بلند و برتر مرتبہ ان کا رکھا ہے جو اولیٰ العلم اور قائمین بالقسط ہیں اور ملائکہ کے بعد انہی کی شہادت پیش کی ہے اور سرور کائنات نے بھی علماء کو جانشین انبیاء قرار دیا ہے۔ سو یہ القاب میرے خیال میں ان لوگوں کے حق میں وارد ہیں جو کتاب اللہ کا سررشتہ مضبوط تھامنے والے اور رسول کریم ﷺ کی متابعت میں پورے کوشاں اور صحابہؓ اور تابعین کے نقش قدم پر چلنے والے اور اللہ کے اولیا اور متقین اور صالحین کی راہ اختیار کرنے والے ہیں اور ایسے اشخاص کو طبقات سے گاندہ میں رکھا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ ارباب حدیث کا ہے، دوسرا فقہاء کا اور تیسرا صوفیاء کا۔ بس یہی طبقات سے گاندہ اولواالعلم اور

قائم بالقسط کہے جانے کے مستحق ہیں جو انبیاء کے جانشین ہوتے ہیں۔۔۔ لیکن اس اشتراک کے بعد صوفیا انواع عبادات، حقائق طاعات اور اخلاق جمیلہ سے جن درجات عالیہ اور منازل رفیعہ کو طے کرنے لگتے ہیں وہاں تک عالم ظاہری اور فقہاء اور اصحاب حدیث کی بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔۔۔ صوفیا کی اولین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں۔ ان کا مطلوب و مقصود تمام تر اللہ ہی اللہ ہوتا ہے اور ماسوا اور لایعنی مشغلوں سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔“

شیخ ابو النصر سراج کے نزدیک شریعت کے دو پہلو ہیں : ظاہر اور باطن۔ دونوں پہلوؤں کی صراحت قرآن، حدیث اور شعائر اسلام میں موجود ہے۔ تصوف یا طریقت علم باطن ہے، باطن کے احوال سے تعلق رکھتی ہے جن کی بنیاد قلب پر ہے۔ ظاہر و باطن کا یہ فرق تصوف کے مسلک میں ایک نہایت اہم عقیدہ ہے بلکہ ایک طور پر اگر اسے تصوف کی بنیاد اور اساس قرار دیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ زندگی کے دو پہلو ہیں : خارج اور باطن۔ عالم دو ہیں : ظاہر و باطن۔ مذہب کے دو پہلو ہیں : ظاہر و باطن۔ قرآن اور حدیث میں بھی ظاہر و باطن کا فرق ہے۔ صوفی وہ ہے جو باطن کو اصل سمجھتا ہے، اس پر غور کرتا ہے اور اس وسیلہ سے حقیقت تک پہنچ جاتا ہے۔ صوفیوں کا یہ عقیدہ نہایت اہم ہے کہ قرآن کے معنی باطنی بھی ہیں اور ان پر تفکر کرنا چاہیے۔ اس فکر کی دعوت خود قرآن حکیم میں موجود ہے :

”کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ و لیتذکر  
اولوالالباب۔“ (قرآن ۳۸-۲۸)

اسی بنا پر فکر باطنی اور مراقبہ تلاش حقیقت کے لیے صوفیوں کے نزدیک نہایت اہم ہے۔ اس رجحان کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ صوفیاء نے قرآن حکیم کی بعض آیات پر نہایت زور دیا ہے اور ان کی اس طرح تشریح ، تفصیل اور تفسیر کی ہے کہ ان کی وضاحت بھی عام توضیحات سے مختلف ہو گئی ہے۔ ظاہر و باطن کے اس فرق نے آگے چل کر اس قدر شدت اختیار کی کہ بعض صوفیاء نے مذہب کے ان دو پہلوؤں کو الگ الگ کر کے شریعت اور طریقت کے دو راستے الگ الگ کر لیے۔ شریعت ، عبادات اور رسوم کی پابندی صرف اہل شریعت کے لیے باقی رہ گئی ، اہل طریقت ان سے آزاد ہو گئے اور سمجھا جانے لگا کہ ان کے اپنے تجربات اور ذاتی مکاشفات ان کے لیے کافی ہیں۔ اس رجحان نے انہی شدت اختیار کی کہ آگے چل کر بعض نام نہاد صوفیوں نے خود کو شریعت کی ہر پابندی سے آزاد کر لیا حالانکہ خود صوفیوں کے نزدیک حقیقت اس کے برعکس ہے جسے ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری (وفات ۴۶۸ھ) نے بیان کیا ہے :

”تصوف کی ساری بنیاد اسی پر ہے کہ آداب شریعت کی پابندی رہے ، حرام اور مشتبہ چیزوں سے دست کشی کی جائے۔ ناجائز اوہام اور خیالات سے حواس کو آلودہ نہ کیا جائے اور غفلتوں سے بچ کر اللہ تعالیٰ کی یاد میں وقت گزارا جائے۔“

یہی بزرگ ایک اور موقع پر فرماتے ہیں :

”جو شخص کلام الہی کا حافظ اور احادیث رسول کا عالم نہیں اس کی تقلید طریقت کے باب میں درست نہیں ہے ، اس لیے کہ ہمارے اس سارے علم کا ماخذ قرآن اور حدیث ہیں۔“

صوفی اور نصوف کے متعلق بعض اور اکابر صوفیا کے خیالات دیکھیے :

۱۔ الصوفی اذا نطق بان نطق عن الحقائق و ان سکت لطلعت عنه الجواج بقطع العلائق - (ذوالنون مصری )

(حضرت ذوالنون مصری نے فرمایا کہ صوفی وہ ہے کہ جب وہ گفتار میں آتا ہے تو اس کی زبان حقائق کی ترجمان ہوتی ہے اور جب خاموش ہو جاتا ہے تو اس کے اعضا ، قطع علائق پر زبان حال سے شہادت دیتے ہیں) -

۲۔ النصوف نعت اہم العبد فیہ فیل نعت للعبد او للحق ، فقال نعت الحق حقیقۃ و نعت العبد سہا - (جنید بغدادیؒ)

(حضرت جنید بغدادی نے فرمایا نصوف وہ صفت ہے جس میں بندہ کی اقامت کی گئی - لوگوں نے پوچھا یہ صفت بندہ کی ہے یا حق کی ، جواب دیا کہ حقیقتاً تو حق کی ہے مگر صورتاً بندہ کی ہے) -

۳۔ التصوف ترک کل حضة للنفس (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا تصوف عام حظوظ نفسانی کے ترک کا نام ہے) -

۴۔ الصوفیا ہم الذین صفت ارواحہم نصاروا فی الصف الاول بین یدی الحق (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ لوگ ہیں جن کی روہیں آلائشوں سے پاک ہو چکی ہیں اور اب وہ رب العزت کے حضور میں صف اول میں حاضر ہیں) -

۵۔ الصوفی الذی لا یملک و لا یملک (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ ہے جو نہ خود کسی چیز کا مالک ہو اور نہ کوئی اس کا مالک ہو) -

۶۔ التصوف رويۃ الکون بعین التقص بل محض الصرف من الکون (ابو عمر دامشقی)

(صوف نام سے کائنات کی جادب عیب جوئی کی نگاہ سے دیکھنے کا بلکہ سرے سے نہ دیکھنے کا) -

۷۔ التصوف شری لانہ صیانہ القلب عن رويۃ الغیر ولا غیر (شبلی)

(حضرت شبلی نے فرمایا تصوف ایک طرح کا شرک ہے اس لیے کہ یہ نام ہے قلب کو غیر سے بچانے کا حالانکہ غیر کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے) -

۸۔ التصوف صفا السر من کدورة المحالفة

(صوف نام ہے قلب کو مخالفت حق کی کدورت سے پاک رکھنے کا) -

۹۔ الصوفی لا یری فی الدارین مع اللہ غیر اللہ (شبلی)

(حضرت شبلی نے فرمایا صوفی دونوں جہانوں میں اللہ کے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا) -

۱۰۔ التصوف اسقاط الرویۃ للحق ظاہراً و باطناً (علی بن بندار نیشاپوری) -

(علی بن بندار نیشاپوری نے فرمایا کہ تصوف یہ ہے کہ بجز حق ہی حق کے ظاہر اور باطن میں اور کچھ نہ نظر آئے) -

اگرچہ تاریخ تصوف بالخصوص متأخرین صوفیاء کے یہاں اس کے علاوہ بھی تصوف اور صوفی کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے

لیکن دور اول کے صوفیاء بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اصل اسلامی تصوف کے بنیادی ماخذات قرآن ، احادیث ، اصحاب رسول اور تابعین کی زندگی اور متقدمین صوفیاء کی تعلیمات و ارشادات ہیں ۔ صوفی حضرات کے نزدیک صوفی اور غیر صوفی کی تمیز کی بنیاد خود قرآن حکیم میں موجود ہے ۔ شیخ الامام ابو النصر سراج طوسی لکھتے ہیں : ”

”اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں صادقین و صادقات ، فائقین و فائقات ، خاشعین ، موقنین ، خالصین و محسنین ، حائفین ، راجیں ، متفین ، معطفین ، مجتنبین ، عابدین ، صابرین ، راضین ، متوکلین ، ابرار ، مقربین وغیرہ سے خطاب کیا ہے ۔ یہ خطابات اسے ہی (صوفیاء) لوگوں کے لیے ہیں ۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت میں ایسے لوگ ہوں گے جن سے کلام کیا جائے گا اور عمر ان میں سے ہیں ۔“

حضرات صوفیاء کا دعویٰ ہے کہ قرآن حکیم میں جا بجا ایسی آیات موجود ہیں جن سے ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۔ مثلاً قرب الہی کا مسئلہ لیجیے ۔ صوفیاء کی تمام تر کوششوں کا مقصود قرب الہی اور معیت حاصل کرنا ہے ۔ بظاہر عبد اور معبود میں بڑا فرق ہے اور ایسی صورت میں قرب یا وصل کا سوال کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے ؟ لیکن خود قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب فرماتا ہے ”نحن اقرب الیہ من حبل الوريد (۱۵/۵)“ اسی موضوع سے متعلق قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے :

(۱) و هو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر (پ/۲۷) ، (ع/۱۶) ، (تم لوگ کہیں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہے اور تم جو کچھ کیا کرتے ہو اللہ اس کو دیکھ رہا ہے) ۔

(۲) وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنْ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ (۵ ، ۱۳) ، (اور خدا سے پردہ نہیں کرتے ہیں حالانکہ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے) -

(۳) خُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَا كُنْ لَا تَبْصُرُونَ (۲۷ ، ۱۶) ، (اور ہم تم سے زیادہ قریب ہیں مگر تم کو دکھائی نہیں دیتا) -

(۴) لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى (۲۰ ، ۴۸) -

(تم ڈرو نہیں ، میں تم دونوں کے ساتھ ہوں سنتا اور دیکھتا ہوں) -

(۵) وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (۲ ، ۶) ،

(اور جب ہمارے بندے تم سے (ہمارے بارے میں) دریافت کریں تو (کہہ دو) ہم ان کے پاس ہیں) -

(۱۰) وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (۵ ، ۵) ،

(اور سب چیزیں اللہ ہی کے قابو میں ہیں) -

(۷) فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (۱ ، ۱۴) ،

(جس طرف منہ کرو ادھر ہی اللہ کا سامنا ہے) -

(۸) وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۲۲ ، ۱۱) -

صوفیا کے نزدیک اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل ہونا اس وجہ سے ممکن ہے کہ وہ ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہے - چنانچہ قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر استدلال کیا جا سکتا ہے :

ان الله كان على كل شيء شهيدا (ہر چیز اللہ کے پیش نظر ہے)۔

وما تكون في شأن وما تتلو من قرآن ولا تعملون من عمل

الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه (پ/۱۱ ، ع/۱۲) ، (تم کسی

حال میں بھی ہو اور قرآن کی کوئی سی آیت بھی پڑھ کر سناتے

ہو اور ہم کوئی سا بھی عمل کرتے ہو ، ہم ہمہ وقت جب تم اس

کام میں مشغول ہوتے ہو ، تم کو دیکھتے رہتے ہیں) -



و انت علی کل شیء شہید ، کان اللہ علی کل شیء رقباً  
 قرب و معیت کے مسئلہ میں صوفیاء واقعہ معراج نبوی سے بھی  
 استدلال کرتے ہیں۔ ان کے قول کے مطابق اس واقعہ سے بھی اس  
 ئی نائیدہوں ہے کہ انسان ترقی کی روحانی منزلیں طے کرنے کے  
 بعد قرب الہی حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح معرفت الہی حاصل  
 کرنے کا مسئلہ ہے۔ صوفیاء کے نزدیک اس جد و جہد کا ماخذ بھی  
 عہد فرآن میں ملتا ہے اور تخلیق آدمؑ سے اس کی دلیل دینے ہیں۔  
 جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں ایک ایسا آدم تخلیق  
 کرنے والا ہوں جو زمین پر میرا خلیفہ ہو گا تو انہوں نے جواب  
 دیا کہ اے اللہ ! کیا تو ایک ایسی ذات کو بھیجے گا جو فتنہ و  
 فساد کا باعث ہوگی ؟ نہیں ، ہم نیری حمد و ثنا کرتے ہیں۔ جواب  
 ملا ، بے شک ہم جانتے ہیں جو کچھ کہ تم نہیں جان سکتے۔ اس  
 ارشاد الہی کا واضح مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آدم  
 کی کمزوریوں اور خامیوں کا علم نہا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی  
 اس کے علم میں بھی کہ انہی انسانوں میں جو دنیا میں فتنہ و فساد  
 کے باعث ہوں گے ، ایسے لوگ بھی ہوں گے جنہیں معرفت الہی  
 حاصل ہوگی۔ یہی معرفت حاصل کرنے والے صوفیاء ہیں اور تخلیق  
 کائنات کا مقصد تخلیق آدم اور تخلیق آدم کی غایت معرفت الہی کے  
 سوا کچھ اور نہیں۔

صوفیوں کی تعلیم میں وحدت وجود کا مسئلہ نہایت اہم اور  
 بنیادی ہے۔ قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے اس پر استدلال  
 ہو سکتا ہے :

و کان اللہ بکل شیء محیطا ، و انت علی کل شیء شہید ، کان  
 اللہ علی کل شیء رقباً ۔

اب تصوف کے بعض اور ارکان لے لیجیے۔ قرآن حکیم میں ان  
 کے متعلق بھی تصریحات موجود ہیں۔ مثلاً ارکان تصوف میں ایک  
 اہم رکن اخلاص ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں اس طرح آیا ہے :

فاعبد الله مخلصاً له الدين الا الله الدين الخالص (۳۹ : ۲-۳)  
 فادعوا الله مخلصين له الدين (۴۰ : ۱۴) ، قل اني امرت ان اعبد  
 الله مخلصاً له الدين (۳۹ : ۱۴) ، قل الله اعبد مخلصاً له ديني (۳۹ :  
 ۱۶) ، واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً و كان رسولا نبياً  
 (۱۹ : ۵۲) -

صوفیاء کرام نے 'صدق' پر بڑا زور دیا ہے - خراز نے تو  
 پورا ایک رسالہ 'کتاب الصدق' کے نام سے صدق کی صوفیانہ نوجیہ  
 و نشریح پر صرف کر دیا ہے - اس رسالہ میں خراز نے صدق کے  
 سلسلے میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات پیش کی ہیں :

يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين ، فلو صدقوا  
 الله لكان خيراً لهم ، رجال صدقوا ، ما عاهدوا الله عليه ، واذكر في  
 الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد -

صبر جس کی بار بار صوفیاء تلقین کرتے ہیں ، اس کے بارے میں  
 قرآن کریم میں بار بار ارشاد ہوا ہے :

يا ايها الذين آمنوا اصبروا و صابروا ، ولئن صبرتم لهو خير  
 للصابرين و اصبر و ما صبرك الا بالله ، و اصبر لحکم ربك فانك  
 باعيننا ، و اصبر على ما يقولون و اهجرهم هجرآ جميلاً ، و اصبروا  
 ان الله مع الصابرين ، و بشر الصابرين فجعل لهم الكرامة بالبشرى -

صوفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی محبت دنیا کو ترک کرنے  
 اور اس کی زینت اور بہجت سے دور رہنے میں ہے -

ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجاً منهم زهرة الحياة  
 الدنيا لفتنتهم فيه فتمنوا الموت ان كنتم صادقين (البقرہ - ۹۳) پس  
 آرزو کرو تم موت کی اگر تم سچے ہو -

ترک دنیا تو تصوف کے سانہ لازم و ملزوم ہوا ، اس کی بنیاد  
 بھی اس امر پر ہے کہ دنیا کی حیات کو قرآن کریم میں 'لہو و

عجب بتایا گیا ہے - صوفیاء جس صفت کو زہد کہتے ہیں اس کی یہی بنیاد فرار دیتے ہیں :

انما الحیوة الدنیا لعب و لہو و زینة و تفاخر بینکم (۱۹/۵۷)  
(جانو کہ دنیا کی زندگی لہو لعب ہے اور بناؤ کرنے اور بڑائی کرنا اہس میں) -

زین للناس حب الشهوات من النساء والبنین و القناطر المقنطرة  
من الذهب و الفضة والخیل المسومة والانعام والحراث ، ذالک متاع  
الحیوة الدنیا وما الحیوة الدنیا الا مناع الغرور (۱۴/۳) -  
اور اسی بنا پر صوفیاء نے توکل کی تلقین کی ہے :

و علی اللہ فتوکلوا ان کنتم مؤمنین ، ان اللہ یحب المتوکلین -  
اور خوف اللہ پر بھی زور دیا ہے کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہوا ہے :  
و ایای فاتقون و ایای فرہبون ، فلا تخشوا الناس و اخشون  
یخافون ربہم من فوقہم -

اور محبت کے بارے میں فرمایا گیا ہے :  
والذین امنوا اشد حباً للہ فان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحبکم  
اللہ -

اور رضاے اللہ کا مسلک :

فلا و ربک لایومنون حتیٰ یحکموک فیما شجر بینہم تم  
لا یجدوا فی انفسہم حرجاً مما فضیت و یسلموا تسلیماً (۴ : ۶۸) -

صوفیاء کے یہاں دیدار اللہ کا مسئلہ نہایت اہم اور بنیادی ہے  
قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر بھی صوفی دلیل کرتے ہیں - مثلاً  
وجوہ یومئذ ناظرة الی ربہا ناظرہ (۷/۵۵)

(مومنوں کے چہرے اس دن تر و تازہ ہوں گے اور وہ اپنے  
رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے)

فقر کے سلسلے میں شیخ سراج کتاب اللمع میں فرماتے ہیں کہ فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث نبوی سے ثابت ہے اور قرآن حکیم کی یہ آیت اس کی تائید میں نقل کرتے ہیں :

للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض  
 ..هم الجاهل اغنياء من التعفف يعرفهم بسماهم لا يسلون الناس  
 الخافاً (۲/۲۷۲) -

دا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله والله غنی حمید -

صوفیاء کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی خیر و شر کا علم رکھتا ہے - ہو سکتا ہے کہ انسان جس چیز میں اپنی خیر یا بھلائی سمجھتا ہو وہ اس کے حق میں مضر یا شر ہو - اس لیے شایان عبد یہ ہے کہ ہر حال میں راضی برضای اللہ ہی رہے اور اسی میں اپنی فلاح و بہبود سمجھے - قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

عسى ان نكروها شيئاً و هو خير لكم و عسى ان تحبوا شيئاً و هو شر لكم و الله بعلم و انتم لا تعلمون (البقرہ ۲۱۵) -

(شاید یہ کہ مکروہ رکھو تم ایک چیز کو اور وہ تمہارے واسطے بہتر ہو اور شاید یہ کہ تم ایک چیز کو دوست رکھو اور وہ تمہارے واسطے بری ہو اور اللہ جانتے والا ہے اور تم نہیں جانتے) -

اگرچہ یہ مسئلہ عملی زندگی میں نہایت خطرناک رجحانات کی بنیاد بن سکتا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی اساس اس آیت میں موجود ہے اور صوفیاء نے عام طور پر اسے بڑی اہمیت دی ہے - شبلی لکھتے ہیں :

”عارف اوست کہ منع نزد او دوست تر از عطا باشد“

اسی سے توکل بالخصوص رزق اور کسب معاش کے معاملہ میں ایک خاص توجیہ کی راہ نکل آئی - قرآن حکیم میں ارشاد ہے :

و ما من دابة في الارض الا على الله رزقها

(اور زمین کے جتنے جاندار ہیں سب کی روزی اللہ کے ذمہ ہے)۔

و کاین من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها و اباکم

(اور کتنے ہی جاندار ہیں کہ وہ اپنا کھانا لادے نہیں پھرتے

اور ان کو بھی روزی دیتا ہے اور تم کو بھی)۔

الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر له

(اپنے بندوں میں سے اللہ جس کی روزی کو چاہتا ہے کشادہ

نہ دیتا ہے اور جس کی چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے)۔

آلام و مصائب پر راضی برضا رہنا صوفیا کے نزدیک اس لیے

ضروری ہے کہ جتنی مصیبتیں زمین پر اور انسانوں پر نازل ہوتی ہیں

وہ پہلے سے لکھی جا چکی ہیں :

ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من

قبل ان نبراها ان ذالك على الله يسير (۲۲/۵۷)

(جتنی مصیبتیں زمین میں اور تمہاری ذات پر نازل ہوتی ہیں

ان کو پیدا کرنے سے پہلے ہی ہم نے کتاب میں لکھ رکھا ہے۔

یہ اللہ کے لیے آسان ہے)۔

ظاہر ہے تقدیر الہی اور توکل کا یہ انداز حصول معاش اور

کشمکش حیات میں زیادہ معاونت نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس کاہل

اور عمل سے گریز کرنے والی طبائع اپنی کم کوشی، عافیت پسندی

اور فرار کی ذہنیت سے گریز کے لیے بہانہ تلاش کر لیتی ہیں اور یہ

صورت بالخصوص ایسے زمانے میں پیش آتی ہے جب کوئی قوم

دور زوال سے گزرتی ہوتی ہے۔ عمل کا فقدان ہوتا ہے، طبیعتیں

جد و جہد سے بیگانہ ہو چکی ہوتی ہیں اور ہر معاملہ میں کم سے کم

مزاہمت کا راستہ اختیار کرنے کی تلاش ہوتی ہے۔ یہ صورت

اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ تقدیر اور توکل کے ان تصورات کو اس کل معاشرتی اور معاشی نظام سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے جن پر قرآن حکیم نے زور دیا ہے۔

یہاں تک تو بحث بعض تصورات اور افکار سے تھی۔ صوفیانہ اعمال، اذکار اور اوراد و وظائف کے لیے قرآن حکیم کی بعض آیات سے استدلال کیا گیا ہے۔ مثلاً صوفی 'ذکر' کو ایک اہم مرتبہ دیتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہوا ہے :

فاذکرونی ادکرکم ، اذکرو اللہ ذکراً کثیرا

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحیح اسلامی تصوف کی بنیاد قرآن پر استوار ہے اور اس مسلک میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اسلام اور اسلامی تصور سے ہم آہنگ نہ ہو۔ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھائے تو صوفیا خود اس کا اقرار اور اعتراف کرتے ہیں کہ احادیث اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت، صحابہؓ اور تابعین کا قول اور عمل ایک نمونہ اور مثال ہے۔ ان سب کی زندگی سے صوفیوں کو اپنے مسلک میں تزکیہٴ نفس، تصفیہٴ اخلاق، نیکی، حسن، خلق، رضا، صبر، توکل، خدمت خلق، کسب حلال، ذکر حق، عبادت و ریاضت کا سبق ملتا ہے۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین سہروردی (وفات ۷۳۲ھ) فرماتے ہیں :

”تصفیہٴ قلوب اور تزکیہٴ نفوس براہ راست تعلیمات مصطفوی کا ثمرہ ہے اور جو شخص اس سرچشمہٴ رشد و ہدایت سے جتنا زیادہ سیراب ہوا، اسی قدر صفائے قلب اور تزکیہٴ نفس سے بھی بہرہ اندوز ہوا۔“ (عوارف المعارف)۔ آگے چل کر وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”صوفیاء نام ہے اس گروہ کا جس نے ہر قسم کی پیروی رسولؐ کا حق ادا کر دیا اور سنت رسولؐ کو انتہائی درجہ تک پہنچا دیا۔“

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی (وفات ۵۶۱ھ) کا قول ہے :

”پیروی سنت کرتے رہو اور راہ بدعت اختیار نہ کرو ، اطاعت کرو اور دائرہ اطاعت سے باہر نہ ہو۔“ (فتوح الغیب)

شیخ الاسلام ابو النصر سراج لکھتے ہیں کہ اسوۂ رسول صلعم کے بعد حضرات صوفیاء کے نزدیک سب سے اہم اسوۂ صحابہؓ ہے ۔ کتاب اللمع میں اس باب کی پہلی فصل کا آغاز اسوۂ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ہوتا ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ کو اعظم الخوف اور اعظم الرجا کہا گیا ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ فرماتے تھے کہ اگر مجھے معلوم ہو کہ صرف ایک شخص دوزخ میں جائے گا تو میں ڈروں گا کہ وہ ایک شخص میں ہی نہ ہوں اور اگر معلوم ہو کہ صرف ایک شخص جنت میں داخل ہوگا تو مجھے امید ہوگی کہ وہ ایک شخص میں ہی ہوں ۔ بلاشبہ خوف و رجا کی یہ ایسی منزل ہے جسے مثالی کہہ سکتے ہیں ۔ ایثار اور توکل علی اللہ کی بھی ایسی ہی مثال حضرت ابوبکرؓ کے کردار سے ملتی ہے ۔ اس سلسلے میں سراج نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک روز رسول پاک صلعم نے اصحاب سے خدا کی راہ میں مال طلب کیا ۔ سب نے حسب استطاعت مال و منال حاضر کر دیا ۔ حضرت عمرؓ سے رسول اللہ صلعم نے دریافت کیا کہ اے عمر گھر والوں کے لیے کبیا جھوڑ آنے ؟ جواب ملا کہ یا رسول اللہ صلعم آدھا مال آل و اولاد کا حق تھا ، آدھا خدا کی راہ میں قربان ہے ۔ یہی سوال حضرت ابوبکرؓ سے ہوا ، جواب ملا جو موجود تھا سب لے آیا ہوں ۔ ابوبکرؓ اور اس کے اہل و عیال کے لیے خدا اور اس کا رسول صلعم کافی ہے ۔ سراج لکھتے ہیں کہ صوفیاء اس مثال کو اپنے لیے دلیل راہ بنا سکتے ہیں ۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے پہلی صدی ہجری تک اسلامی تصوف میں ایسے عناصر شامل نہیں ہوئے تھے جس سے صوفیوں کا مسلک

عام مسلمانوں سے الگ ہو جائے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ لوگ باقی تھے جنہوں نے رسول اکرمؐ کے مبارک عہد اور خلفا کا زمانہ دیکھا نہ لیکن خلافت بنو امیہ کے عہد میں دارالخلافت کے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل ہونے کے بعد اس میں نئے نئے عناصر داخل ہونے لگے۔ ان رجحانات کی ایک جھلک عبداللہ بن المبارک مروی (وفات ۷۹۷ء/۱۸۱ھ) کے رسالہ کتاب الزہد میں ملی ہے جس میں زہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی گئی ہیں۔ لیکن اس میں بھی کوئی قباحت نہ تھی۔ البتہ اس کے بعد صوفیاء کے رجحانات عام پابند شرع مسلمانوں کے افکار و عقائد سے الگ ہونے لگے۔ یہ سلسلہ بشر بن الحافی (وفات ۸۴۱ء/۲۲۷ھ) سے شروع ہوتا ہے جس کی تفصیل بیان ہو چکی اور حارث بن اسد المحاسبی تک پہنچتا ہے۔ ان کی ولادت بصرہ میں ۷۸۱ء/۱۶۵ھ میں ہوئی۔ ابتدائی عمر میں بغداد چلے آئے اور یہیں ۸۳۷ء/۲۴۳ھ میں وفات پائی۔ احمد ابن حنبل مشہور فقہاء نے حارث کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کی بنیاد ضعیف حدیثوں پر رکھی ہے۔ اس موضوع پر ہم آگے چل کر اظہار خیال کریں گے۔ مشہور صوفی حضرت جنید انہیں حارث کے شاگرد تھے۔ ان کی کتابوں کی تعداد خاصی ہے جن میں خاص طور پر 'محاسبہ' پر زور دیا گیا ہے۔ 'رعاية لحقوق اللہ' ان کی مشہور کتاب ہے اور بعض محققین کے نزدیک امام غزالیؒ اپنی مشہور تصنیف احیاء علوم الدین لکھنے وقت اس سے متاثر ہوئے تھے۔ دوسری مشہور تصنیف کتاب الوصایا ہے جس میں عارفانہ مضامین ہیں۔ کتاب التواہم میں موت اور قیامت کے خوف کا ذکر ہے اور آخر میں دیدار الہی کا بیان ہے۔ ایک اور مشہور رسالہ فصل فی المحبة کے عنوان سے ہے۔ اس میں لکھتے ہیں :

”اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کی محبت کی نصیحت فرمائی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ جو ایمان لانے والے ہیں،



خدا سے محبت کرتے ہیں۔ ”والذین آمنوا اتد جاً لله“ نور شوقِ دل میں محبت سے پیدا ہوتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے قلب میں یہ چراغ روشن کرتا ہے تو یہ قلب کے تاریک گوشوں تک پہنچ جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اس سے منور ہو جاتا ہے۔ یہ چراغ کبھی نہیں بجھتا سوائے اس صورت کے کہ انسان اپنے اعمال پر تکبر کرنے لگے۔ عشقِ الہی کی سب سے واضح نشانی کثرتِ شوق ہے جس کے ساتھ مسلسل مراقبہ، طویل نگہداشت اور مکمل طور پر نفیِ خودی شامل ہے۔ اطاعت بھی اس کے ساتھ شامل ہے اور ان سب باتوں میں عجلت کی ضرورت ہے کہ ایسا نہ ہو موت آ پہنچے۔“

عشق کے ذریعے سے معرفت کا حصول آگے چل کر تصوف کا ایک بنیادی رجحان بن گیا اور عشق کو علم پر، طریقت کو شریعت پر ترجیح کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ تیسری صدی کے ایک اور مشہور صوفی بزرگ ذوالنون مصری (وفات ۸۶۱/۵۲۴۶) ہیں جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ انہوں نے شاعری کو بھی عارفانہ مضامین کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے اور رابعہ بصری کی طرح نہایت مؤثر عاشقانہ انداز اختیار کیا ہے۔ ابو یزید بسطامی (وفات ۸۷۵/۵۲۶۱) پہلے صوفی ہیں جن کا مسلک واضح طور پر شریعت کے پابند عام مسلمانوں سے کسی قدر مختلف نظر آتا ہے۔ ان کا قول تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی روح میں پایا ہے۔ صوفیا کا مسئلہ فنا فی اللہ بھی انہیں سے شروع ہوتا ہے جس کے منطقی نتائج یہ ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے، باقی ہر شے معدوم ہے۔ تلاشِ حق اور خودی کو مٹانا ہی اصل ایمان ہے۔ احمد ابن عیسیٰ الغرّاز (وفات ۸۹۹/۵۲۸۶) نے اس مسئلہ فنا کو عام مسلمانوں کے عقیدہ توحید سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ جنید بغدادی

(وفات ۹۱۰ھ/۵۲۹۸) جو محاسبی کے شاگرد تھے اور شیخ الطائفہ کہلاتے تھے، ابو یزید بسطامی سے ایک قدم اور آگے بڑھ جاتے ہیں اور وحدت وجود کے مسئلہ کو فلسفیانہ رنگ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس عالم کی طرف عود کرے جس میں وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے آدم سے خطاب کیا تھا جب کہ آدم کا وجود نہ تھا لیکن آدم خود حق تعالیٰ کے وجود میں تھا۔ شیخ الطائفہ کے ہی ہم عصر مشہور صوفی منصور الحلاج (وفات ۹۲۲ھ/۵۳۰۹) تھے جن کا عقیدہ تھا کہ معرفت و سلوک کی منازل طے کرنے کے بعد صوفی ذات حق میں مل جاتا ہے۔ منصور نے ان منازل سے گزرنے کے بعد انا الحق کہا، ظاہر پرستوں اور اہل شریعت نے اسے کلمہ کفر سمجھا اور حلاج کو پھانسی دے دی گئی۔ صوفیا میں سے بعض حضرات حلاج کا گناہ نہ نہیں سمجھتے کہ اس نے انا الحق کہا بلکہ نہ کہ اس منزل پر پہنچنے کے بعد بھی وہ 'انا' کے پھندے سے باہر نہ نکل سکا۔ حلاج کا فلسفہ فنا میں بقا کا فلسفہ ہے۔ وہ قرآن حکیم کی اس آیت سے 'کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والا کرام' (سورہ رحمان ۲۷-۲۶)، (ہر شے فانی ہے اور باقی رہنے والی صرف تیرے رب ذوالجلال والا کرام کی ذات ہے) یہ استدلال کرتے ہیں کہ انسان اپنی ذات کو فنا کر دے تاکہ اس کی ذات میں بقا حاصل کرے۔

محاسبی سے منصور تک صوفیا کے رجحانات قدرتی طور پر پابند شرع مسلمانوں کے نقطہ نظر سے سخت قابل اعتراض تھے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض صوفیاء کو زندیق تک کہا گیا اور ان کی زندگی میں ان پر سختی کی گئی۔ صوفیوں کے مسلک کی نائید اور تقویت کا کام ابو سعید ابن العربی نے انجام دیا جو جنید کے شاگرد تھے اور جن کی وفات ۵۲۱ھ/۵۳۴ میں ہوئی لیکن صوفیانہ تعلیم کی قدیم

ترین مستند دستاویز جو ہمیں اب تک دستیاب ہوئی ہے ،  
ابو النصر سراج (وفات ۶۹۸۸/۵۳۷۸) کی کتاب اللمع ہے جس کے  
حوالے مندرجہ بالا صفحات میں اکثر آئے ہیں ۔ بعض اور اقتباسات  
حسب ذیل ہیں جن سے نہ صرف سراج کا ہی مسلک واضح ہوتا ہے  
بلکہ ان عام صوفیانہ خیالات کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو  
چوتھی صدی ہجری تک عام طور پر رائج ہو چکے تھے ۔

### مسئلہ وحدت وجود :

”جنید نے فرمایا : واذا اخذ ربك من بنی آدم من ظمورهم  
ذريتهم“ (۱ : ۷) ، (اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی پشت سے  
ان کی اولاد نکالی) ۔ (قال الجنید فی معنی ذالک فمن كان و  
كيف كان قبل ان يكون) (حضرت جنید نے اس کے معنی میں فرمایا  
کہ انسان اپنی حالت آخری سے حالت اول کی طرف لوٹے گا اور اسی  
عالم میں ہوگا جس میں اپنی تخلیق سے پہلے تھا) -۳

### پرہیز گاری :

شیخ نے فرمایا مقام ورع مقام شریف ہے ۔ قال النبی ملاک  
دینکم الورع ۔

سراج پرہیز کرنے والوں کو طبقات سے گانہ میں اس طرح  
تقسیم کرتے ہیں :

- ۱۔ پہلا طبقہ ان چیزوں سے پرہیز کرنے والوں کا ہے جو ’مشتبه‘  
ہیں یعنی ایسی اشیاء جو نہ صاف حلال ہیں نہ صریحاً حرام ۔
- ۲۔ دوسرا طبقہ ان اشیاء سے پرہیز کرتا ہے جن کو ان کا قلب  
منع کرتا ہے ۔ چنانچہ حارث ابن العباسی کی روایت کی گئی  
کہ انھوں نے کبھی ایسی غذا نہ کھائی جس پر شبہ ہو ۔

۳۔ تیسرا طبقہ عارفوں اور واجدوں کا ہے جو ابو سلیمان الدارانی سے متفق ہے کہ ہر چیز جو اللہ تعالیٰ سے دور کرے اسے دور کرتے ہیں۔ سہل بن عبد اللہ اور شبلی کا بھی یہی قول ہے۔<sup>۲۵</sup>

### مقام زہد :

شیخ نے فرمایا زہد مقام شریف ہے اور احوال کی بنیاد، قاصدین الی اللہ کا پہلا قدم ہے اور ان لوگوں کا جو 'منطقین الی اللہ' اور 'منوکلین الی اللہ' ہیں اور فرمایا کہ 'حب الدنيا راس كل خطيئة و الزهد في الدنيا راس كل خير و طاعة' (دنیا کی محبت ساری برائیوں کی جڑ ہے اور دنیا میں زہد ساری خیر اور طاعت کی بنیاد ہے)۔

یہ نیز کرنے والوں کی طرح زاہدوں کے بھی تین طبقات ہیں :

۱۔ مبتدی جو اپنے ہاتھ املاک سے خالی رکھتے ہیں اور ان کے دل اس چیز سے خالی ہوتے ہیں جو ان کے قبضہ میں نہیں ہوتی۔

۲۔ 'متحققین فی الزہد' رویم ابن احمد نے فرمایا 'ترک حظوظ نفس من جمیع ما فی الدنيا' زہد ہے لیکن اس میں بھی ایک لذت ہے جو 'ترک' سے حاصل ہوتی ہے۔

۳۔ تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو جانتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ دنیا بالکل بیکار ہے۔<sup>۲۶</sup>

### مقام فقر :

شیخ نے فرمایا کہ فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث سے ثابت ہے۔ قرآن شریف میں ارشاد ہوا ہے : 'للفقراء الذين احصروا

فی سبیل اللہ (سورہ بقرہ ۲۷۳) اور حدیث شریف ہے 'وقال صلی اللہ علیہ وسلم الفقرا زین بالعبد المؤمن من الفواد الجید علی خد الفرس' اور ابراہیم بن احمد الخواص کا قول ہے کہ 'الفقرا داء الشرف، و لباس المرسلین، و حباب الصالحین، و تاج المتقین، و زین المؤمنین، و غنیمۃ العارفين، و منیۃ المریدین و حض المطبعین، و سجن المذنبین، و مکفر للمسیئات و معظم لحسنات و رافع الدرجات و مبلغ الی الغایات و رضا العجبار و کرامۃ اہل ولایت من الابرار و الفراء، شعار الصالحین، داب المحتفین۔'

پرہیزگروں اور زاہدوں کی طرح سراج بے اہل فقر کے بھی نین طبقات قائم کیے ہیں۔ پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو کسی شے کے مالک نہیں ہوئے اور نہ ظاہر نہ باطن کسی سے کچھ طلب کرتے ہیں اور اگر انہیں کچھ پیش کیا جائے تو قبول نہیں کرتے۔ دوسرا طبقہ ان سے زیادہ فقر اختیار کرنے والوں کا ہے۔ تیسرا طبقہ فقیر صادق کا جو مقام صدیقین پر ہے جن کے بارے میں ابراہیم بن الخواص کا قول ہے :

”کما سئل ابراہیم الخواص عن علامۃ الفقرا لصادق فقال ترک السُّکُوہ و اخفاء اثر البلوی و ہذا قیل ال ہذا مقام الصدیقین۔“ ۲۷

### مقام صبر

سراج فرماتے ہیں :

قرآن کریم میں صبر کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے ”انما یوفی الصابرون اجرہم بغير حساب“ (۳۹/۱۳) (صبر کرنے والوں کو ان کا اجر بے حساب دیا جاوے گا)۔

صبر کرنے والوں کو بھی سراج نے تین طبقات میں رکھا ہے:  
(۱) مبصر ، (۲) صابر ، (۳) صبار -

مقام توکل :

قرآن حکم میں ارشاد ہوا ہے :

”و علی اللہ فتوکلوا ان کنتم مومنین“ (اور اللہ پر توکل کرو اگر تم ایمان والے ہو) (۵/۲۳) -

و من یتوکل علی اللہ فہو حسبہ ، و توکل علی العزیز الرحیم  
(۲۶/۲۱۷) -

ذوالنون مصری نے فرمایا ”التوکل ترک تدبیر النفس والاخلاع  
من الحول والقوة۔“<sup>۲۸</sup>

قرآن حکیم اور حدیث شریف سے اس کی تائید ہوتی ہے :

”و کان اللہ علی کل شیء رقیباً“ (۳۳/۵۲) (اور اللہ ہر چیز پر نگہبان ہے) -

”ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید“ (۵۰/۵۰) (نہیں بولتا کوئی بات مگر اس کے نزدیک نگہبان تیار ہیں) -

”الم یعلموا ان اللہ یعلم سرہم و (نجواہم)“ کیا یہ نہیں جانتے کہ اللہ ان کا بھید اور ان کی مصلحت جانتا ہے) -

”و یعلم ما تسرون وما تعلنون“ (۶۴/۴) (اور وہ جانتا ہے جو کچھ تم پوشیدہ کرتے اور جو کچھ ظاہر کرتے ہو) -  
حدیث شریف ہے :

”قال اعبد اللہ کأنک تراه فان لم تکن تراه فانه تراک“

(مراقبہ اور حال کی یہ نوعیت ایسی نہیں جس پر اسلامی شرعی نقطہ نظر سے کوئی اعتراض کیا جا سکے لیکن متاخرین صوفیاء نے اس میں اس قدر شدت اور انہماک اختیار کیا کہ فرائض شرعی اور حقوق معاشرہ سے بھی بے نیاز ہو گئے۔ اس عالم میں انہوں نے اپنی ایک نئی دنیا بسالی جس کے آثار اور احوال کا سواے خود ان کے کسی دوسرے کو کچھ پتہ نہ تھا۔ اسی انہماک اور شدت کے طور پر دنیوی امور سے وہ قطع تعلق پیدا ہوا جس نے متاخرین صوفیاء کو بدنام اور اس مسلک کو نفی ذات کا فلسفہ بنا دیا)۔

اس بحث کے بعد سراج نے حال قرب کے عنوان سے لکھا ہے کہ صوفی جب اس منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اسے سواے خدا کے کچھ اور نظر نہیں آتا۔ فرماتے ہیں: ۲۹

”قال عامر بن عبدالفیہس رجما نظرت الی شیء الارایف اللہ تعالیٰ اقرب الیہ منی۔“

اس قرب کے بھی مدارج ہیں :

”انہ یقرب من قلوب عبادہ علی حسب ما یرى قرب قلوب عبادہ لہ فانظر ما ذا یقرب من قلبک۔“

### محبت اور عشق الہی :

محبت اور عشق الہی کے مسائل صوفیوں کو اس قدر مہغوب ہیں کہ بعض کے نزدیک تصوف کی بنیاد ہی محبت اور عشق الہی پر استوار ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں: ۳۰

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد  
او ز حرص و جملہ عیبے پاک شد

شادباش اے عشقِ پر سوداے ما  
 اے طیبِ جمہِ علتہاے ما  
 اے دواے نخوت و ناموسِ ما  
 اے تو افلاطون و جالینوسِ ما  
 جسمِ خاک از عشقِ بر افلاک شد  
 کوہِ در رقص آمد و چالاک شد  
 عشقِ جانِ طور آمد عاشقا  
 طور بست و خر موسیٰ صاعقا  
 با لبِ دمساز خود گر جفتمی  
 همچو نے من گفتنیہا گفتمی  
 ہر کہ او از ہم زبانے شد جدا  
 بے نوا شد گرچہ دارد صد نوا  
 چونکہ کل رفت و گلستان در گذشت  
 نشووی زان پس ز بلبیل سرگذشت  
 جمہِ معشوقست و عاشقِ پردہ  
 زندہ معشوق اسب و عاشقِ مردہ  
 چون نباشد عشقِ را پرواے او  
 او چون مرغے ماند بے پرواے او  
 من چگونہ ہوش دارم پیش و پس  
 چون نباشد نور یارم پیش و پس

شیخ سراج فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں جا بجا عشق و محبت



کے متعلق واضح ارشادات موجود ہیں :

”فصوف یافى الله بقوم یحبهم و یحبونہ“ (۵۵/۵۴)

(پس اللہ تعالیٰ ایک قوم کو لائے گا کہ پیار کرتا ہے ان کو اور پیار کرتے ہیں وہ اس کو) -

”قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله“ (۳/۳۱)

(کہہ دو کہ اگر تم اللہ کو چاہتے ہو تو میری پیروی کرو تاکہ اللہ تم کو چاہے) -

”یحبونہم کحُب الله والذین آمنوا اشد حبا لله“ (۲/۱۶۵)

(محبت کرتے ہیں ان سے جیسے کہ محبت اللہ کی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں اللہ کے واسطے محبت میں زیادہ ہیں) -

غرض سراج کی اس تصنیف کو تصوف کی ایک انسائیکلو پیڈیا یا دائرة المعارف سمجھنا چاہیے - ان کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ صوفیاء علمائے ظاہر سے ممتاز ہوتے ہیں لیکن یہ امتیاز اتباع قرآن و سنت اور اسوۂ رسول و سیرت صحابہ کی پیروی سے ہی حاصل ہوسکتا ہے - انہوں نے ایسے صوفیا کے مسلک کی تردید کی ہے <sup>۳۱</sup> جو یہ سمجھتے ہیں کہ صوفی کو محض ترک دنیا ، لباس صوف ، شاعری یا سماع ہی سے سب کچھ حاصل ہوسکتا ہے - توکل اور اکتساب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے روزی کہانے اور اسباب پر تصرف کے باب میں فرماتے ہیں :

”من طعن علی الاکتساب فقد طعن علی السنة ، ومن طعن علی

التوکل فقد طعن علی الایمان -“ <sup>۳۲</sup>

پھر ابن سالم کا ایک قول نقل کرتے ہیں :

۳۱ - ایضاً ، صفحہ ۴۱۴ -

۳۲ - ایضاً صفحہ ۱۹۵ -

”التوکل کل حال الرسول ، والکسب سنۃ الرسول“۲۳

سراج کی اس اہم تصنیف کی یہ تفصیل کسی قدر طویل ہوگئی لیکن اس سے اس عہد تک تصوف کے واضح رجحانات کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد سعدی نے صوفیاء کے نقطہ نظر سے قرآن حکیم کی تفسیر لکھی۔ انہوں نے ایک اور رسالہ بھی لکھا ہے جس میں فرقہ ملامتیہ اور بعض دوسرے صوفیوں کے نظریات کی خطا سے بحث کی ہے۔۲۴

امام غزالی کا زمانہ اس کے بعد آتا ہے۔ امام صاحب تصوف کی تاریخ کے ایک بڑے ستون ہیں۔ ان کی ولادت ۵۰۹ھ/۴۱۰ء میں خراسان میں ہوئی۔ رواج کے مطابق علوم دین کی تکمیل کے بعد ۵۸۴ھ/۴۸۵ء میں مدرسہ نظامیہ بغداد میں الہیات کی درس و تدریس شروع کی۔ وہ اس زمانہ میں شافعی فقہ میں ایک بڑی سند کی حیثیت رکھتے تھے۔ ۵۸۴ھ/۴۸۵ء میں انہوں نے یہ سلسلہ ترک کر دیا اور تقریباً دس سال عزلت نشینی میں بسر کیے۔ اس طرح خیالات میں جو تغیر عظیم برپا ہوا، اس کی تفصیل انہوں نے خود بیان کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کا ادراک محض ذاتی تجربے، عالم کیف اور ایک باطنی انقلاب سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس انقلاب کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ یونانی حکمت اور فلسفہ کے مطالعہ نے بلاشبہ مسلمان مفکرین کے زاویہ نگاہ کو وسیع کیا لیکن معرفت قرآن کے بارے میں ان کا ادراک اور بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔ خاص طور پر سقراط اور افلاطون کی تعلیمات کا یہ اثر ہوا کہ قرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے مسلمان مفکرین نے یونانی افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا اور کم و بیش دو سو سال کے بعد یہ حقیقت ان کی سمجھ میں

آئی کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر غیر کلاسیکی (anti-classical) بھی۔<sup>۳۵</sup> اس احساس یا انکشاف کا نتیجہ ایک انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوا۔ امام غزالی کے افکار میں جو تغیر ہوا وہ کچھ ان کے ذاتی تجربات اور بااثرات کا نتیجہ تھا اور کچھ اس پر کہ انہوں نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکک (Philosophical Scepticism) پر استوار کی جو اقبال کے نزدیک ایک نہایت غیر محدود اساس ہے اور قرآن کی اسپرٹ سے بھی اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔<sup>۳۶</sup> پھر حال جب غزالی نے تجزیاتی تفکر (analytic thought) سے مایوس ہو کر صوفیانہ تجربات کا سہارا لیا اور وہاں انہیں مذہب کے لئے ایک آزاد اساس نصیب ہوئی اور اس طرح وہ مذہب کو علوم اور ما بعد الطبیعیات کے وسیلہ کے بغیر قائم رکھنے میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ اقبال غزالی کے افکار کے اس حصہ سے اختلاف کرتے ہیں لیکن اس بحث کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ اقبال کے نزدیک رومی غزالی کے مقابلہ میں اسلام کی اصلی روح سے قریب تر ہیں۔<sup>۳۷</sup> غزالی کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

“To the Muslim school of theology of which Ghazali is the chief exponent, the ego is a simple, indivisible, and immutable soul substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time. Our conscious experience is a unity because our mental states are related as so many qualities to this simple substance which persists unchanged during the flux of its qualities.”

۳۵ - اقبال لیکچرز، صفحہ ۴۰ -

۳۶ - ایضاً صفحہ ۵ -

۳۷ - ایضاً، صفحہ ۱۰۰ -

مسلمان فقہاء کے جس طبقہ کے خاص نمائندے غزالی ہیں ، ان کے نزدیک 'انا' ایک سادہ ، مجرد ، ناقابل تقسیم و تغیر روحانی شے ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کے سلسلوں سے قطعاً مختلف ہے اور رفتار زمانہ کے اثر سے محفوظ ہے ۔ ہمارا شعوری ادراک ایک اکائی ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں اس سادہ شے سے اتنی مختلف صفات کی حیثیت سے مربوط و منسلک ہیں ۔ یہ سادہ شے 'انا' جو اپنی صفات کے تغیر و تبدل میں بھی بغیر کسی تبدیلی کے قائم رہتی ہے ۔

یونانی افکار کے خلاف بغاوت میں جن مسلمان مفکرین نے حصہ لیا ، ان میں اشاعرہ بھی شامل ہیں جن کے فلسفیانہ اور مابعدالطبیعیاتی افکار میں بغاوت نہایت واضح ہے ۔ اس کے بعد یونانی منطق کی تنقید کی گئی ۔ چنانچہ اس منطق کے برعکس نظام<sup>۳۸</sup> نے سب سے پہلے اس اصول کو مرتب کیا کہ سارے علم کی ابتدا شک و شبہ سے ہوتی ہے اور اسی خیال کو غزالی نے اپنی مشہور تصنیف احیاء العلوم الدین میں تفصیل سے پیش کیا ہے ۔ یہ سارا دور نصوف کے فلسفیانہ اور مابعدالطبیعیاتی پہلو کی ترتیب و اشاعت کا دور ہے ، جس سے یہ مسلک ایک فلسفیانہ مسلک اور اس کی تعلیمات فلسفیانہ اور منطقیانہ بحثوں کا مجموعہ بن گیا ۔

چھٹی صدی ہجری یا بارہویں صدی عیسوی تک تصوف کے مسالک اس قدر واضح ہو چکے تھے کہ صوفیوں کے الگ الگ سلسلے قائم ہونے لگے ۔ ان میں سب سے پہلا سلسلہ محی الدین عبدالقادر ابن عبد اللہ الجیلی کا ہے جو اب تک سلسلہ قادریہ کے نام سے جاری ہے ۔ اس سلسلے کے صوفیاء شریعت پر سختی سے کاربند اور امور دین کے ادا کرنے میں پوری احتیاط اور انہماک ملحوظ رکھتے تھے ۔ حلول ، تنزیل وغیرہ کے مقابلے کے رجحانات کی سختی سے مخالفت کرتے تھے اور تمام صوفیانہ مسائل کی اساس قرآن اور حدیث پر

استوار کرنے تھے۔ دوسرا سلسلہ سہروردیہ ہے جس کے بانی  
 شہاب الدین عمر بن عبداللہ السہروردی ۶۱۱۴ھ/۵۳۹ھ تا ۶۱۲۵ھ/  
 ۵۹۳ھ تھے جو اپنے عہد میں خلفا اور شہزادوں کے مقرب تھے۔ ان  
 کی سب سے مشہور تصنیف عوارف المعارف ہے۔ بہاء الدین زکریا  
 ماتانی انہیں کے سلسلے میں ہیں اور ان سے یہ سلسلہ برصغیر ہندو  
 پاکستان میں پہنچا۔ تیسرے سلسلے کے بانی نور الدین احمد بن  
 عبد اللہ (۶۱۱۹ھ/۵۹۳ھ تا ۶۱۲۵ھ/۵۶۵ھ) تھے جن کے متبعین  
 اور متوسلین مصر، شمالی افریقہ اور عربی ممالک میں زیادہ تھے۔  
 چوتھا مشہور سلسلہ مولانا جلال الدین رومی سے شروع ہوتا ہے  
 جن کی وفات ۶۱۲۳ھ/۵۶۷ھ میں ہوئی اور جن کی تعلیمات کا پرتو  
 اقبال کے فکری نظام میں جا بجا جھلکتا ہے۔

---

## کتابیات

The Metaphysics of Saiva Sidhanta System - K. Subramanyam. Proceedings of the Third Oriental Conference 1924.

A Manual of Buddhism - Mrs. Rhys David. -  
The Majjhima Nikaya. The first fifty discourses from the collection of medium length discourses of Gautama the Buddha. Bhikku, Silchara.

۴ - ایضاً -

۵ - ایضاً -

۶ - ایضاً -

۷ - ایضاً -

۸ - کتاب اللمع -

۹ - ایضاً -

Outlines of Islamic Culture. A. M. A. Shustry. Vol. II - ۱۰.

Mystics of Islam. Nicholson. - ۱۱

۱۲ - ایضاً -

۱۳ - تصوف ، خواجہ عباد اللہ ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور -

Mystics of Islam - ۱۴

۱۵ - ایضاً -

۱۶ - کتاب الصدق لابی سعید الخراز -

۱۷ - ایضاً -

۱۸ - ایضاً -

۱۹ - کتاب اللمع -

۲۰ - ایضاً -

۲۱ - ایضاً -

۲۲ - تصوف اور اسلام ، عبد الہاجد دریابادی -

۲۳ - کتاب اللمع -

۲۴ - ایضاً -

- ۲۵ - ایضاً -
  - ۲۶ - ایضاً -
  - ۲۷ - ایضاً -
  - ۲۸ - ایضاً -
  - ۲۹ - ایضاً -
  - ۳۰ - مثنوی مولانا روم ، مرتبه بروخیم -
  - ۳۱ - کتاب اللع -
  - ۳۲ - ایضاً -
  - ۳۳ - ایضاً -
  - ۳۴ - رساله سعدی ، مرتبه عقیقی اسکندریه ۱۹۴۴ء -
  - ۳۵ - خطبات اقبال ، ترجمه نذیر نیازی -
  - ۳۶ - ایضاً -
  - ۳۷ - ایضاً -
  - ۳۸ - ایضاً -
-

باب اول

فصل سوم

بر صغیر پاک و ہند میں تاریخ تصوفِ اسلام



## باب اول

### فصل سوم

## برصغیر پاک و ہند میں تاریخِ تصوفِ اسلام

یہ بتانا مشکل ہے کہ ہندوستان میں تصوف کب پہنچا۔ مسلمان مؤرخین اور عرب سیاحوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب تجار کے وسیلے سے اسلام سب سے پہلے سواحلِ مالابار اور جنوبی ہندوستان میں پہنچا۔ چنانچہ مدراس کے جنوب میں بارہ میل ہر میلاہور میں ایک قدیمی مزار ہے جسے حضرت تیم انصاری سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اس نے سراندیب یا لنکا میں بہت سے بزرگوں کے مزارات کی زیارت کی جن میں اس نے شیخ عبداللہ عقیف، شیخ عثمان اور بابا طاہر کے نام گنائے ہیں۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ بابا رتن ایک ہندو بزرگ تھے جنہوں نے دو مرتبہ مکہ معظمہ کا سفر کیا تھا اور رسول اکرم صلعہ کو دیکھا تھا۔ دوسرے سفر میں انہوں نے اسلام قبول کیا اور ہندوستان واپس آئے۔ سات سو سال کی عمر پا کر ۱۲۳۴ء میں ان کی وفات ہوئی اور تبرہند میں دفن ہوئے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی اور الذہبی دونوں نے ان کا ذکر کیا ہے لیکن مستند تاریخی شہادت کوئی نہیں ملتی۔ سید سالار مسعود غازی، بالیہ میاں، سلطان محمود غزنوی کی افواج کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے اور ۱۰۳۲ء میں بھراچ میں ان کا انتقال ہوا، یہی زمانہ داتا گنج بخش علی الہجویری کا ہے جن کا مزار لاہور میں مرجع خلائق ہے اور

جن سے علامہ اقبال کو خاص عقیدت تھی۔ ان کے بارے میں آگے چل کر ہم کسی قدر تفصیل سے لکھیں گے۔ ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ حضرت خواجہ بہاؤالدین سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے ۱۳۸۹ء میں وفات پائی۔ سلسلہ چشتیہ ہندوستان میں حضرت خواجہ معین الدین سے شروع ہونا ہے، ان کی ولادت سجز میں ۱۱۳۶ء یا ۱۱۶۲ء میں اور بقول بعض ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء میں اور وفات ۱۲۳۶ء میں ہوئی۔ ان کا ذکر بھی علامہ اقبال نے بڑے ادب اور احترام سے کیا ہے۔ انہیں کے خلیفہ حضرت قطب الدین بختیار تھے جن کی ولادت فرغنہ میں ۱۱۸۶ء میں ہوئی اور وفات دہلی میں ۱۲۳۷ء میں ہوئی۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا بھی اسی سلسلے کے بزرگ ہیں جن کے مرار پر علامہ اقبال نے حاضری دی اور دعا مانگی۔ مشہور صوفی بزرگ حضرت خواجہ فرید الدین شکر گنج جن کا مزار پاک پٹن میں ہے، حضرت خواجہ قطب الدین کے ہی مرید اور خلیفہ تھے۔ ان کی ولادت کھیتوال میں ہوئی تھی اور اس طرح ہندی نراد صوفیا کا وہ سلسلہ شروع ہو جانا ہے جس کی شاخیں برصغیر پاک و ہند میں دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں اور ان کی خانقاہیں اور مزارات اب تک مرجع خلائق ہیں۔

ان میں جن صوفیا کا ذکر ابتداءً کیا گیا ہے وہ زیادہ سے زیادہ نیک سیرت، خوش اخلاق، دیندار، بزرگ اور سیدھے سادے مسلمان تھے۔ وہ فلسفی یا حکیم ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے اور نہ کوئی دبستان مذہب یا دبستان فکر قائم کرنے کے مدعی ہیں۔ مثلاً اس سلسلے میں ہم داتا گنج بخش علی الہجویری کو لے سکتے ہیں جن کی ایک اہم تصنیف کشف المحجوب ہم تک پہنچی ہے اور برصغیر پاک و ہند کے صوفیانہ ادب میں ایک اہم دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اقبال کو ان سے خاص عقیدت تھی، اس کی

تفصیل اپنے موقع پر بیان کی گئی ہے۔ آپ کا اسم گرامی علی اور ابوالحسن کنیت تھی، والد کا نام سید عثمان تھا۔ ہجویری اور جلابی غزنی کے نواحی علاقوں میں قیام کی نسبت سے کہلاتے ہیں۔ ولادت بقول بعض ۵۴۰ھ/۱۱۰۹ء میں ہوئی۔ کشف المحجوب میں بعض اساتذہ کا نام بتایا ہے۔ سلسلہٴ نصوف میں شیخ ابوالفضل محمد بن حسن ختلی کے مرید تھے جو سلسلہٴ حنیدیہ سے تعلق رکھتے تھے، کشف المحجوب میں ان کے بارے میں فرماتے ہیں:

”آپ (ابوالفضل) اوماد کی رینت اور غابدوں کے تنبغ تھے۔ میں طریقت میں ان کا پیرو ہوں۔ وہ علم نفس اور روایات کے عالم تھے اور نصوف میں حضرت جمید کا مساک رکھتے تھے اور حضرت حصری کے مرید، ابو عمر قزوینی اور ابوالحسن سابعہ کے ہم عصر تھے۔ ساٹھ سال تک گوشہٴ گمما سی میں کوہ انعام پر رہے۔ ان کی ولایت کی بہت سی دلیلیں ہیں لیکن لباس اور رسوم صوفیہ کی نہ رکھتے تھے۔ میں نے ان سے زیادہ پر رعب کوئی شخص نہ دیکھا۔ فرمانے تھے الدنیا یوم ولنا فیہا صوم۔“

لاہور میں یہ اپنے پیر و مرشد کے ارشاد کے مطابق تشریف لائے اور تبلیغ دین اور رشد و ہدایت کے ساتھ تالیف و تصنیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ دن میں تعلیم دیتے اور رات کے وقت طالبان حق کی ہدایت فرماتے۔ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی نظر گمراہ سے ہزاروں جاہل عالم بن گئے، کافروں نے اسلام قبول کیا۔ کشف المحجوب جس بابہ کی تصنیف ہے اس کے بارے میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو پیر و مرشد نصیب نہ ہو وہ اس کتاب کو پڑھے تو گویا پیر و مرشد مل گیا۔ میں نے اس کا تمام و کمال مطالعہ کیا ہے۔ مولانا جامو

اسے فن تصوف کی کتب معتبرہ میں شمار کرتے ہیں - دارا شکوہ سفینۃ الاولیاء میں لکھتا ہے کہ فارسی زبان میں اس سے بہتر تصوف کی کتاب نہیں اور یہ مرشد کامل ہے - ہم اس اہم اور بنیادی کتاب سے بعض حوائج نقل کرتے ہیں جس سے مصنف کا مسلک اور ان کے صوفیانہ افکار پر روشنی پڑتی ہے -

### مسئلہ جبر و قدر

اس سلسلے میں علی الہجویری کا رجحان جبر کی ایک خاص نوعیت کی طرف ہے - فرماتے ہیں :

”بندہ بداند کہ خیریت امور اندر کسب و تدبیر وے باز بستہ نیست کہ صلاح بندگان خداوند تعالیٰ بہتر داند و خیر و شر وے کہ بہ بندہ رسد مقدر است جز تسلیم چہ روئے باشد -“

بران حکیم میں بھی ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے بندہ کے حق میں کیا بہتر ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بسہ جس چیز کو اپنی بھلائی جانتا اور اس میں اپنا نفع دیکھتا ہے حقیقت میں وہ اس کے لیے نقصان ہے اور جس چیز کو وہ نقصان سمجھتا ہے وہ اصل میں اس کا نفع ہے - اس لیے علی ہجویری فرماتے ہیں کہ خیر و شر جو بندہ پر گزرے مقدر اور مقسوم ہے - اس لیے سوائے تسلیم و رضا کے کوئی چارہ نہیں اور خدا ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے بندوں کی صلاح اور بہبود کس باب میں ہے - اسی کی وضاحت ایک اور موقع پر یوں فرماتے ہیں :

”و حاتم الاصم گفت رضی اللہ عنہ کہ چہار علم اختیار کردم ، از ہمہ علمہائے عالم برستم ، گفتم کدام است ، گفت یکے آنکہ بدانستم کہ مرا رزقی است مقسوم کہ زیادت و کم

نشود ، از طلب زیادت برآسودم ، و دیگر آنکہ بدانستم کہ خدائے را بر من حقے است کہ جز من کسی دیگر نتواند گزارد بادائے آن مشغول گشتم ، و دیگر آن کہ دانستم کہ مرا طالبے است یعنی مرگ ، ازو نتوانم گریخت ، آنرا بشناختم ، و چہارم آنکہ دانستم کہ مرا خداوندیست مطلع بر من ، ازوے شرم داشتم ، و از ناکردنی ناز داشتم ، و چون بندہ عالم بود کہ خداوند برو ناظر است ، کارے نکند کہ ازو شرم دارد بہ قیامت ۔“

توکل کی یہ صورت جس کی بازگشت اکثر صوفیا کے یہاں ملتی ہے دراصل صرف اس دور کی شدید جاہ و مال پرستی کے خلاف ایک رد عمل ہے کہ انسان کے عمل میں اعتدال کی راہ پیدا ہو اور وہ پیٹ کے تقاضوں کے علاوہ دوسرے تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھے ۔ یہ درست ہے کہ اگر اس مسئلہٴ مفسوم کو شدید کیا جائے تو نوکل اور استغنا کو بے حسی ، بے عملی اور جمود میں بدل دیتا ہے اور نصوف کا یہی وہ منفی پہلو ہے جس سے بقول اقبال ترک دنیا کے رجحان کو فروغ ملا ہے اور ملت اسلامیہ کو بڑا ضعف پہنچا ہے ۔

### علم کی فضیلت

حضرت ابو علی ثقفی نے فرمایا ہے :

”العلم حیوۃ القلب من الجہل و نورالعین من الظلمۃ“

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علی الہجویری فرماتے ہیں کہ اس علم میں علم معرفت اور علم شریعت دونوں شامل ہیں ۔ اگر علم معرفت نہ ہو تو دل جہل سے مردہ ہے اور علم شریعت نہیں تو دل نادانی سے بیمار ہے ، اس لیے کفار کا دل مردہ ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کے علم سے محروم ہوتے ہیں (علم معرفت) اور اہل غفلت کا دل مردہ اور بیمار ہوتا ہے کہ وہ اس کے فرمان کے علم (شریعت) سے محروم ہوتے ہیں۔

اس تشریح سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت علیؓ انہجوبری شریعت اور طریقت کو ایک دوسرے سے الگ یا ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے بلکہ تکمیل ذات کے لیے علم شریعت اور علم طریقت دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل سمجھتے تھے اور یہ جو بات عوام میں مشہور ہوئی کہ شریعت اور طریقت کے راسخے الگ الگ ہیں اور اہل طریقت شریعت کی پابندی سے آزاد ہیں اس کی حقیقت کچھ نہیں۔ بعض نام نہاد متصوفین نے اپنی بے راہ روی کے لیے اس طرح ایک جواز پیش کرنے کی صورت نکالی۔ ہم آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے بحث کریں گے۔ کشف المحجوب سے یہاں بعض اور اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

### تین آدمیوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے

شیخ المشائخ یحییٰ بن معاذ الرازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ تین قسم کے آدمیوں سے پرہیز کرنا چاہیے :

- ۱۔ علماء غافلین
- ۲۔ القراء المداہنین
- ۳۔ المتصوفة الجاہلین -

یعنی ایک تو وہ علمائے غافل جو دنیا کو اپنے دل کا قبلہ بنا لیتے ہیں ، سلاطین اور ظالموں کی پرستش اختیار کرتے ہیں اور ان کی بارگاہوں کا طواف کرتے ہیں۔ جو اپنے غرور اور عقل پر فریفتہ ہوتے ہیں۔ ائمہ اور استادوں کی شان میں زبان طعن دراز کرتے ہیں۔ دوسرے القراء المداہنین (مداہنت ، ظاہر کردن بخلاف آنچه در دل

ہاشد بہ معنی نفاق و دروغ گفتن) یعنی وہ لوگ کہ اگر کوئی شخص ایسا فعل کرے جو باطل ہو لیکن ان کی خواہش کے مطابق ہو تو اس کی تعریف کرتے ہیں اور اگر کوئی کام خواہ حق ہو ان کی خواہش کے خلاف ہو تو اس کی برائی کرتے ہیں۔ تیسرے جاہل متصوفین جنہیں کسی پیر و مرشد یا مرد کامل کی صحبت نصیب نہ ہوئی ہو۔

ظاہر ہے اس بیان میں تزکیہٴ قلب اور تصفیہٴ نفس کی جن صورتوں کا ذکر ہے وہ اسلام کے مخالف نہیں۔ قرآن حکیم میں علم کی تعریف کی گئی ہے اور اسے اللہ تعالیٰ کی نعمت اور خیر کثیر سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن بقول مولانا روم :

علم را بر دل زنی یارے بود  
علم را بر تن زنی مارے بود

علمائے غافلین سے مراد ایسے ہی علما سے ہے۔ دوسرے ریاکاری سے پرہیز کی دعوت، ظاہر ہے ریاکاری ان اخلاقی برائیوں اور خرابیوں میں ہے جنہیں اسلام نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ تیسرے وہ صوفی کہ جو دراصل صوفی نہیں، جاہل ہیں۔ گویا تصوف بغیر علم اور بغیر مرد دانا کی رہبری اور رہ نمائی کے گمراہی کا راستہ ہے۔ یہ علم وہی ہے جس کا پہلے ذکر آچکا ہے اور جس میں علم شریعت اور علم طریقت دونوں شامل ہیں۔

فقر

حضرت علیؓ الہجویری نے فقر پر پورا ایک باب لکھا ہے اور فقر کی تعریف میں قرآن حکیم کی وہ آیات پیش کی ہیں جو ہم کسی اور موقع پر نقل کر چکے ہیں۔ مثلاً :

یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله و الله غنی حمید

للفقرَاء الذين أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ  
يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَقُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونِ  
النَّاسَ الْخَفَاءَ وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ .

کشف المحجوب میں بعض احادیث بھی نقل ہوئی ہیں مثلاً ۶

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فقر اختیار کیا اور فرمایا  
اے خدا مجھے مسکین زندہ رکھ اور مجھے مسکین مار اور  
مساکین کے زمرہ میں مجھے قیامت کے دن شامل کر ۔

۲۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ فرمائے  
گا کہ میرے دوستوں کو میرے نزدیک کرو ، فرشتے دریافت  
کریں گے خدایا تیرے دوست کون ہیں ، اللہ تعالیٰ فرمائے گا  
فقراۓ مساکین ۔

۳۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ فقر میرے اہل کے لیے باعثِ فخر  
ہے ۔ (الفقر فخری)

۴۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ”الفقر وطن الغیب“

حضرت علی السجویری نے فقر کے سلسلے میں بعض اکابر صوفیا  
کے اقوال بھی نقل کیے ہیں ۔ مثلاً ۷۔

۱۔ شیخ المشائخ ابوالقاسم جنید بن محمد بن الجنید نے فرمایا کہ  
فقر قلب کو جملہ اشکال سے خالی کرنے کا نام ہے ۔

۲۔ نبلی نے فرمایا فقر بحر بلا ہے اور اس کی ساری بلائیں باعث  
عز و وفار ہیں ۔

ظاہر ہے یہاں فقر سے مراد گداگری ، طلب نہیں بلکہ وہ جسے  
لامہ اقبال نے فقر غیور کہا ہے اور جس کی بے شمار مثالیں انہوں

۶۔ ایضاً ص ۱۴ ۔

۷۔ ایضاً ص ۲ ۔



نے تاریخ اسلام سے پیش کی ہیں۔ ففیر کے ساتھ گداگری، ذلت اور نکبت کا تصور وابستہ ہوا۔ اس کا سبب سیاسی اور تہذیبی زوال ہے جو الفاظ کے معانی اور مفہیم کو بدل دیتا ہے۔ صلوة کہ قرآن حکیم میں نماز اور عبادت کے لیے آیا ہے اردو میں اس کی جمع صلوانیں بہ معنی گلی اور دشنام ہو گیا اور خلیفہ حجام کو کہنے لگے فاعنبروا یا اولی الابصار۔

### صوفی اور تصوف کی حقیقت

اس باب کا آغاز حضرت علی الہجویری نے قرآن کریم کی اس آیت سے کیا ہے :

و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ہونا و اذا خاطبهم الجاهلون ، قالوا سلاماً .

اور پھر فرماتے ہیں کہ ایک حدیث ہے :

من سمع صوت اہل التصوف فلا یومن علی دعائهم کتب عند اللہ من الغافلین ۔

یعنی جس شخص نے اہل تصوف کی آواز کو سنا اور اس پر آمین نہ کہی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غافلوں میں لکھا جائے گا۔ اس قول میں لفظ تصوف کا استعمال ہی خود اس امر کی قوی شہادت ہے کہ یہ حدیث نہیں کسی صوفی کا قول ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد لفظ صوفی کی تحقیق کی ہے کہ بعض اسے صوف سے بعض صف سے اور بعض صفہ سے مشتق و ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں میرے نزدیک صفا سے ماخوذ سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ صوفی وہ لوگ ہیں جو اپنے اخلاق اور معاملات کی تہذیب کی کوشش کرتے ہیں، صفائی باطن کی طلب کرتے ہیں۔ صوفی کی دو پہچانیں ہیں کہ ایک تو اغیار سے دل کو منقطع کر لیتا ہے اور دوسرے

دنیا کی محبت ترک کر دیتا ہے۔ یہ دونوں صفات حضرت ابوبکر صدیقؓ میں موجود تھیں اس لیے آپ اہل طریقت کے امام ہیں۔<sup>۸</sup>

فرماتے ہیں: جو لوگ صوفی کہلاتے ہیں دراصل ان کی تین قسمیں ہیں: ایک صوفی، دوسرے متصوف، تیسرے مستصوف۔ صوفی وہ ہے جو اپنی ذات سے فنا ہو اور بہ حق باقی، جو 'قبضہ' طبائع سے آزاد ہو اور حقیقت سے منوسہ ہو۔ متصوف وہ ہے جو مجاہدہ سے ان کے مرتبہ کی طلب کرتا ہے اور اس طلب میں اپنی اصلاح کرتا ہے کہ معاملات میں ان جیسا ہو جائے۔ تیسرے مستصوف جو ان دونوں کے مرتبہ سے بے خبر ہوتا ہے اور محض مال و منال اور دنیاوی جاہ و منصب کے لیے ان دونوں کا سا حال بناتا ہے۔ لہذا صوفی صاحب وصول ہوتا ہے، متصوف صاحب اصول اور مستصوف صاحب فضول۔ جن متأخرین نام نہاد صوفیا سے تصوف بدنام ہوا اور ایسی چیزیں تصوف کے نام سے اس مسلک سے منسوب، وگئیں وہ ظاہر ہے اسی آخری قسم کے صوفیا ہیں۔ انہیں کو اقبال نے دن کا دوکاندار بنانا ہے۔ اس کا حوالہ ہم علامہ اقبال کے ایک خط بنام اکبر الہ آبادی میں پہلے کر چکے ہیں۔ صوفیائے کرام کو خود اس زوال کا احساس تھا چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "ابوالحسن قوسنجد کا ایک قول نقل کیا ہے "التصوف الیوم اسم ولا حقیقۃ و قد کان حقیقۃ" یعنی آج تصوف محض ایک نام رہ گیا ہے جس میں حقیقت نہیں۔ اس سے پہلے ایک زمانہ تھا کہ یہ حقیقت بے نام نہا، (یعنی صحابہ و سلف کے زمانہ میں)۔

۸۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں علامہ اقبال نے جو نظم لکھی ہے اس میں ایثار، توکل اور قربانی کے بے مثال جنبہ کر سراہا ہے۔ اس سلسلے میں قرآن اور احادیث نبوی کے حوالے اس نظم کے سہیلے میں ملاحظہ ہوں۔

- کشف المحجوب ص ۲۶ -

۱۔ ایضاً ص ۳۲ -

حضرت علیؓ نے تصوف کے زوال سے تفصیل سے بحث کی ہے اور بعض اُن عقائد کی تردید بھی کی ہے جو متاخرین صوفیاء کے یہاں رائج ہو گئے تھے ، مثلاً فرقہٴ ملامتیہ کے بارے میں لکھتے ہیں :

”طلب ملامت میرے نزدیک عین ریا ہے اور ریا عین نفاق۔“ اسی طرح اہل تصوف پر سنت نبویؐ کی پیروی لازم ہونے کے سلسلے میں مشہور صوفی بزرگ امیر ابو حلیم حبیب بن اسلم الراعی کے باب میں لکھتے ہیں کہ ایک بزرگ اُن کے پاس سے گزرے دیکھا نماز پڑھ رہے ہیں اور گرگ و گوسفند اُن کی نگہداشت کرتے ہیں۔ نماز پڑھ چکے تو انہوں نے سلام کیا۔ دریافت کیا کہ بھیڑے بھی بھیڑوں کی طرح کیسے ہو گئے۔ جواب دیا کہ بھیڑوں کا نگہبان حق سے پیوستہ ہے اور اس کے بعد کاسہٴ چوی اٹھایا ، پاس ایک پتھر پڑا تھا ، اٹھایا تو ایک چشمہٴ شہد کا اور ایک دودھ کا اس سے ابلتا تھا۔ بزرگ نے دریافت کیا کہ یہ درجہ آپ نے کس طرح پایا۔ آپ نے جواب دیا حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی سے۔ اس بارے میں اپنے نقطہٴ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت علیؓ المہجویری کا قول ہے :

”میں علی بن عثمان الجلالی کہتا ہوں کہ میں نہیں جانتا کہ فارس اور ابو سلمانؒ کون تھے اور انہوں نے کیا کہا ہے۔ جو شخص کسی ایسی بات کا قائل ہو کہ خلاف توحید و تحقیق ہو ، اُسے دین سے کچھ حاصل نہ ہوگا اور جب تک دین کہ اصل بنیاد ہے ، مستحکم نہ ہو تصوف کہ اس کی فرع اور نتیجہ ہے ظاہر ہے اس میں خرابی ہوگی۔“

۱۱۔ ایضاً ص ۲۹۔

۱۲۔ ایضاً ص ۷۲۔

۱۳۔ ایضاً ص ۲۰۳۔

بعض صوفیا نے تجرد پر زور دے کر اسلامی تصوف کو بدعت اور برہمچاری مسالک سے ملا دیا تھا۔ ان ماخذات پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ حضرت علی الہجویری نے اس کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قرآن اور حدیث میں نکاح بر بڑا زور دیا گیا ہے اور اسے ایک فریضہ بتایا گیا ہے۔ وہ ایک حدیث بھی نقل کرتے ہیں: ۱۳

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اکیلا ہوتا ہے شیطان اس کے ساتھ ہو جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر اس سے انسان صرف مکروہات دنیوی میں گرفتار ہو کر رہ جائے اور صرف طلب دنیا اور حرام اختیار کرے تو ظاہر ہے خرابی کا باعث ہے۔ اسی لیے بعض صوفیا نے تجرید کا مسلک اختیار کیا۔

تعجب ہے کہ اس موقع پر علی الہجویری نے ایک حدیث جو صوفی اکثر نقل کرتے ہیں لکھ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ آخر زمانہ میں بہترین آدمی وہ ہوگا جو 'خفیف الہماز' ہو۔ لوگوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ ﷺ کیسا خفیف الہماز، آپ نے فرمایا کہ جس کے بیوی نہ ہو اور جس کے اولاد نہ ہو۔

ظاہر ہے یہ حدیث نہیں ہو سکتی کہ واضح نص قرآن کے خلاف ہے۔ اسلام کی روح اور عمل اور خود رسول اکرم ﷺ کے قول و فعل کے خلاف ہے اور قطعاً کسی صوفی کی ایجاد ہے۔

تصوف میں اسلامی اور غیر اسلامی عناصر کی بحث نہایت اہم ہے۔ اس کے بعض ماخذ سے ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ مختلف اسلامی اور غیر اسلامی عناصر و اثرات نے جس طرح مسلمان صوفیاء و متصوفین کے خیالات اور افکار پر اثر ڈالا اس کا اندازہ

تصوف کی تاریخ سے کیا جا سکتا ہے۔ یہاں نہایت اختصار سے بعض اکاہر صوفیا اور ان کے مسالک کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ اس ارتقا یا زوال کا کسی قدر اندازہ ہو سکے۔ رسول اکرمؐ صحابہؓ اور تابعین کی زندگی میں صفائے قلب، سادگی، نیکی، فقر و قناعت، توکل و ایثار، عبادت و ریاضت، عشق رسول ذکر و فکر کے آثار موجود ہیں لیکن ان کو اسلام کے سوا کسی اور نام سے نہیں پکارا گیا کہ اس سے بڑھ کر اور کیا شرف اور سعادت ہو سکتی تھی۔ یہ تمام عناصر تصوف کی اساس ہیں اور ان کا ایک اسلامی تصور اور تشریح ہے جس کی تائید ان حضرات کے قول و عمل سے ہوتی ہے لیکن اصطلاحی معنوں میں یہ صوفی نہ تھے اور نہ ان کے تصورات کو تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے۔ گو صوفیائے کرام حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ تک تصوف اور طریقت کے سلسلوں کو پہنچاتے ہیں۔ ابتدائی دور کے صوفیا میں حسن بصریؒ عبادت و ریاضت اور خوف الہی کے باعث ممتاز تھے، اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ انبیا اور پیغمبروں نے فقر اختیار کیا تھا اور خاص طور پر حضرت عیسیٰؑ اور حضرت داؤدؑ نے اس پر زور دیا تھا۔ حسن بصریؒ کے اس خیال کی تردید ان کے ہی ایک ہم عصر ابن سیرینؒ نے کی تھی اور انہوں نے لباس صوف پہننے والوں کی مذمت بھی کی تھی۔ اس ایک روایت سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری یا آٹھویں صدی عیسوی تک نصوف کا خاص مسلک اور ان کی مخصوص ظاہری وضع قطع کا تعین نہیں ہوا تھا اس لیے اس میں کسی غیر اسلامی فکر یا تہذیب کے عناصر شامل ہونے کی صورت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ دراصل افکار و سیاسیات اسلامیہ میں تبدیلی کا آغاز خلافت راشدہ کے بعد نظر آنا

ہے اور بالخصوص معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات زیادہ دخیل نظر آنے لگتے ہیں۔ منجملہ اور اسباب کے اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ دارالخلاۃ کو پہلے دمشق اور بعد ازاں بغداد مستقل کر دیا گیا اور یہاں پہنچ کر عجمی خیالات و افکار اور مذہبی اثرات آہستہ آہستہ خالص اسلامی عناصر پر اثر انداز ہونے لگے۔ اس کا ذکر علامہ اقبال نے بھی کیا ہے اور ہم کسی اور موقع پر اس سے بحث کریں گے۔ غرض پہلا شخص جس کو صوفی کا لقب دیا گیا ابو ہاشم عثمان بن شارک کوفی\* ہیں اور بعض جابر بن حیان کوفی کو پہلا صوفی بتاتے ہیں۔ بہر حال یہ دونوں کوفہ سے تعلق رکھتے تھے اور دونوں نے دوسری صدی ہجری کا زمانہ پایا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تحریک تصوف کا پہلا مرکز کوفہ اور بصرہ تھا، اس کے بعد یہ سلسلہ دیگر اسلامی بلاد و امصار میں پہنچا اور خاص طور پر خراسان اس کا ایک نہایت اہم مرکز قرار پایا اور اس کے بعد ہمیں صوفیوں کے نام اور ان سے منسوب مخصوص تعلیمات اور مشاغل کا سراغ ملتا ہے مثلاً ابو ہاشم ہی کے معاصرین میں ابراہیم ابن ادھم کا نام لیا جاتا ہے جن کو بعض روایات میں بلخ کا شاہزادہ بتایا گیا ہے اور جنہوں نے تخت و تاج چھوڑ کر لباس فقر اختیار کیا، جنگلوں اور ویرانوں میں ریاضت کی اور آخر کار حقیقت الہیہ کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ابراہیم ابن ادھم کی زندگی کے بارے میں بعض روایات ایسی بھی ملتی ہیں جن میں بیان کردہ حالات و واقعات گوتم بدھ کی زندگی کے حالات و واقعات سے بیحد ملتے ہیں۔ اس بناء پر بعض لوگوں کو شبہ ہے کہ ابراہیم ابن ادھم جیسا کہ بعض صوفیوں کی روایات میں نظر آتے ہیں کوئی حقیقی شخصیت ہے یا محض گوتم بدھ کا مسلمانی

\* - وفات ۱۶۰ھ/۶۷۷ء -

۱۰ - Sufism A. J. Arbery, p. 38.

جربہ ہے۔<sup>۱۷</sup> اس علاقہ میں گوتم بدھ کی تعلیمات کا ایک بڑا مرکز بلخ میں تھا اور ابراہیم بن ادہم کو بھی بلخ کا شاہزادہ بتایا گیا ہے۔ اس کے بعد ہی تصوف کا ایرانی یا عجمی دور شروع ہوتا ہے جہاں سے علامہ اقبال کے بقول عجمی تصورات کی آمیزش میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس دور کے ایک صوفی عبداللہ بن المبارک مروی\* ہیں جنہوں نے کتاب الزہد کے نام سے ایک رسالہ چھوڑا ہے۔ یہاں تک کوئی بات قابل اعتراض نہیں، اگر زہد سے مراد اخلاص، پاکیزگی، پابندی شریعت اور احتیاط ہو۔ انہوں نے زہد سے متعلق بہت سی احادیث بھی اس رسالے میں جمع کی ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ زاہدانہ زندگی اسلامی زندگی بھی ہو سکتی ہے البتہ اس کے بعد دور زوال شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے آثار بشر بن العافی\*\* کے یہاں ملتے ہیں۔ یہ پہلے صوفی بزرگ ہیں جو واضح طور پر فرماتے ہیں کہ ہمیں لوگوں کے برا بھلا کہنے اور طعن و تشنیع کی قطعاً پروا نہیں کرنا چاہیے۔ بقول پروفیسر آربری<sup>۱۸</sup> اس رجحان کو فرقہ ملامتیہ کے خیالات و افکار کا نقطہ آغاز قرار دیا جاتا ہے اور یہاں سے تصوف کا رخ نئے رجحانات کا حامل نظر آنے لگتا ہے مثلاً فضیل بن عیاض کوئی\*\*\* کا قول ہے کہ اگر تم یہ کہتے ہو کہ تمہیں موت کا خوف ہے تو میں یقین نہیں کر سکتا کیونکہ اگر درحقیقت تمہیں موت کا خوف ہوتا تو تمہارے لیے کھانا پینا یا دنیا میں کسی اور شے کی طلب یا ملکیت اختیار کرنا پیسود ہوتا۔ اگر واقعی تمہیں موت کا خوف ہوتا تو نہ تم شادی کرنے اور نہ اولاد پیدا کرنے کی

Mystics of Islam, Nicholson p. 7. - ۱۷

\*وفات ۶۷۹ھ/۸۱۸ء -

\*\*وفات ۶۸۴ھ/۸۲۲ء -

Sufism p. 41 - ۱۸

\*\*\*وفات ۶۸۰ھ/۸۱۸ء -

خواہی ہو۔ ظاہر ہے اس قسم کے خیالات خواہ کسی صوفی سے منسوب یا منقول ہوں اسلامی تعلیمات اور اسلامی نظریہٴ حیات کے مطابق نہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے اُن بیشمار نعمتوں کا ذکر کیا ہے جو انسان کے لیے پیدا کی گئیں اور انسان کو اُن سے متمتع ہونے کی دعوت دی گئی، کھاؤ اور پیو، ہاں اسراف ہرجا سے منع کیا گیا۔ کسبِ حلال سے دولت جمع کرنے، تجارت اور ہاتھ سے روزی پیدا کرنے کی فضیلت بیان کی گئی۔ لیکن زکوٰۃ اور انفاق سے ارتکازِ دولت سے روکا گیا۔

عجمی دور میں اس رجحان کی تائید میں بعض اور مثالیں بھی ملتی ہیں، مثلاً رابعہ بصری\* جن کے زہد و ریاضت کے بارے میں بکثرت روایات ملتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ کہہ کر شادی سے انکار کر دیا تھا کہ اس رسم کی احتیاج ان کو ہو سکتی ہے جو کوئی خارجی وجود رکھتے ہوں اور میرے لیے ایسا کوئی وجود نہیں، میرا وجود ختم ہو چکا ہے اور میں 'انانیت' یا 'انا' سے آزاد ہو چکی ہوں۔ میں خدا کی ذات میں قائم اور باقی ہوں، اس کے سایہ میں مقیم ہوں۔ رابعہ بصری کا ہی ایک اور قول ہے کہ اے خدا اگر میں تیری عبادت خوفِ دوزخ سے کروں تو مجھے دوزخ میں جلا اور اگر میں تیری عبادت جنت کی توقع میں کروں تو مجھے جنت سے دور رکھ لیکن اگر میں تیری بندگی صرف تیرے لیے کروں تو مجھے اپنے حسنِ ازلی و ابدی کے دیدار سے محروم نہ رکھ۔ تصوف میں عشق و محبت کے عنصر کی آمیزش کا آغاز بھی رابعہ بصری سے منسوب ہے۔

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے تصوف کا ایک اہم مرکز بغداد بھی رہا ہے جو ایک عرصہ تک مسلمانوں کی علمی، ادبی، ثقافتی، حکیمانہ اور سیاسی سرگرمیوں کا ایک اہم مستقر تھا۔



حفظانے عباسیہ کے عہد میں بالخصوص بغداد میں ہندوستانی ، یونانی عربی و عجمی خیالات و افکار کو ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل کا موقع ملا ۔ فلسفہ یونان کی کتابوں کے عربی میں تراجم ہوئے ۔ سنسکرت کی بعض کتابوں کے تراجم کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ ان تراجم اور تفسیروں نے حکمت اور فلسفے کے نئے دبستان پیدا کیے ، ان کا کچھ جائزہ ہم علامہ اقبال کے حوالے سے اسی مقالے میں مناسب مقام پر لیں گے ۔ اسی دور میں تصوف نے فلسفہ کا روپ اختیار کیا ۔ اس دور کا نقیب حارث بن اسد المحاسبی ہے ۔ ان پر الزام لگایا گیا تھا کہ انہوں نے اپنی تصانیف کی بنیاد ضعف احادیث پر رکھی ہے ۔ ان کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ۔

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں بہت سے صوفیانہ اقوال ایسے ہیں جو بطور حدیث نقل ہوئے ہیں یا جن کی روایت پر محدثین و محققین نے وضعی یا قریب بہ وضعی ہونے کا حکم لگایا ہے ۔ اس سلسلے میں ایک فاضل لکھتے ہیں : ”

”حضرات صوفیا کی جن روایات پر محدثین و محققین نے وضعی یا قریب بہ وضعی ہونے کا حکم لگایا ہے ان کے استقصا کے لیے ایک مستقل کتاب چاہیے ، مشتمل نمونہ از خروارے حاضر ہے ۔ مرزا غالب کا یہ شعر اسی مفہوم کا ہے :

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبین کی لاگ  
دوزخ میں ڈال دے کوئی لے کر بہشت کو

من عرف نفسه فقد عرف ربه ۔

(جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا) ۔

ابن تیمیہ نے اس کو موضوع کہا ہے - سمعانی کا بیان ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ یحییٰ بن معاذ کا قول ہے :

من عشق فعم فمات مات الشہیدا -

(جو عشق میں پاکباز رہے اور اس کو پوشیدہ رکھے تو اس کی موت شہید کی موت ہوگی) -

یحییٰ بن معین نے یہ روایت سن کر کہا کہ اگر میرے پاس گھوڑا اور نیزہ ہوتا تو میں اس کے راوی سے جہاد کرنا :  
موتوا قبل ان تموتوا -

(مرنے سے پہلے مر جاؤ) -

عسقلانی نے اس کو بے اصل کہا ہے -

كان الله ولا شيء معه و هو الان كما كان -

(اللہ تھا اور کچھ نہ تھا ، اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا) -

ملا علی قاری کی تحقیق یہ ہے کہ آخری ٹکڑا صوفیا کا کلام اور وجودیہ کا اضافہ ہے :

كنت كنزاً لا اعرف فاحييت ان اعراف فخلقت خلقت -

(یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا) -

زرکشی اور عسقلانی کا قول ہے کہ اس حدیث کی سند مجہول ہے :  
اذا صدقت المحبت سقطت شروط الادب -

(جب محبت سچی ہوتی ہے تو ادب کی شرائط نہیں رہتیں) -

ملا علی قاری کہتے ہیں یہ حضرت جنید کا کلام ہے ، حدیث

رسول نہیں :

اول ما خلق الله العقل -

(پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے) -

بعض نے اس کو موضوع اور بعض نے ضعیف فرار دیا ہے -

تفکر ساعة خير من عبادة سنة -

(ایک گھڑی کی فکر ایک سال کی عبادت سے بہتر ہے) -

یہ حضرت سری سقطی کا قول ہے ، حدیث نبوی نہیں -

حب الدنيا راس كل خطيئة -

(دنیا کی محبت تمام برائیوں کی جڑ ہے) -

یہ جندب کا قول ہے :

رجعنا من الجهاد الاصغر الى جهاد الاكبر -

(ہم جہاد اصغر (غزوہ) سے جہاد اکبر (مجاہدہ نفس) کی طرف لوٹے) -

عسقلانی نے بتایا ہے کہ یہ بھی صوفیا کے اقوال میں سے ہے :

الفقر فخری

(فقر میرا فخر ہے) -

عسقلانی نے فرمایا یہ روایت باطل ہے :

من سمع صوت اهل التصوف فلم يؤمن على دعائهم كتب  
عند الله من الغافلين -

(جو اہل تصوف کی آواز سنے اور ان کی دعا پر آمین نہ کہے  
تو وہ خدا کے یہاں غافلوں میں لکھا جائے گا) -

اس کی عبارت میں لفظ تصوف کا ہونا ہی اس کی وضع کی غمازی  
کر رہا ہے - علٰیٰ ہذا یہ روایت کہ حضرت نبی کریمؐ نے ایک

سماع میں شرک فرمائی اور شدت وجد میں اپنا گریبان چاک کر ڈالا سراسر افترا ہے ۔ ملا علی قاری کہتے ہیں خدا اس حدیث کے وضع کرنے والے پر لعنت فرمائے ۔ اسی طرح جناب امیر کا حضرت حسن بصری کو خرقہ صوف پہنانا بھی بے اصل ہے ۔ بلکہ ائمہ حدیث نے ان کا جناب مرتضوی سے سماع حدیث بھی تسلیم نہیں کیا ۔ تلقین جو صوفیا میں منعارف ہے اور نسبت مصافحہ بھی سرور عالم صلعم تک منصلاً ثابت نہیں ۔ بعض مشائخ نے نماز معکوس پڑھی ہے اور اس کو آنحضرت صلعم کا معمول بتایا ہے حالانکہ اس کی اسناد بالکل پادر ہوا ہیں ۔ الغرض اس سلسلے میں جو آیات و احادیث بطور استناد لائی جاتی ہیں ان میں اول الذکر عموماً بغیر کسی صارف قطعی کے مصروف عن الظاہر اور آخر الذکر اصول روایت کے اعتبار سے کمزور ہیں ۔

تیسری صدی کے ایک اور مشہور صوفی بزرگ ذوالنون مصری\* ہیں ، انہوں نے شاعری کو بھی عارفانہ مضامین کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے اور رابعہ بصری کی طرح نہایت مؤثر عاشقانہ انداز بیان اختیار کیا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ عارفانہ یا صوفیانہ شاعری کے ذریعے اور وسیلے سے ہی نصوف کے مضامین اور اس کے مخصوص افکار و نظریات مفکرین کے حلقے سے نکل کر عوام تک پہنچے اور عام لوگوں کی روزمرہ زندگی کا جزو بن گئے ۔ اس موضوع پر کسی قدر تفصیل سے ایک اور موقع پر بحث کی گئی ہے ۔ ابو یزید بسطامی\*\* بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا مسلک واضح طور پر عام بابتد شریعت مسلمانوں کے طور طریقوں سے مختلف نظر آتا ہے ۔ ان کا قول تھا کہ میں نے خدا کو اپنی روح میں پا لیا ہے ۔ صوفیا کے مسئلہ فنا فی اللہ اور بقا باللہ کو بھی ان کے افکار و خیالات

\* وفات ۸۲۴ھ/۶۸۶ء -

\*\* وفات ۸۲۶ھ/۶۸۷ء -

یہ تقویت پہنچی - ان کے بقول وجود حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے -  
باقی ہر شے معدوم ہے - عالم بے بنیاد ہے - تلاش حق اور خود کو  
مٹانا ہی اصل ایمان ہے - یہ دراصل نفی خودی کا وہی فلسفہ ہے  
جسے علامہ اقبال نے ملت اسلامیہ کی بیماری کا سبب اور ان کے  
زوال و انحطاط کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے -<sup>۲۰</sup> احمد ابن عیسیٰ الخراز  
نے اس عقیدہ فنا کو عام مسلمانوں کے عقیدہ توحید سے ہم آہنگ  
کرنے کی کوشش کی - جنید بغدادی<sup>\*\*</sup> جو محاسبی کے شاگرد تھے اور  
شیخ الطائفہ کہلاتے تھے ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور  
وحدت وجود کے مسئلہ کو فلسفیانہ رنگ دیتے ہیں - ان کے نزدیک  
کائنات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس عالم کی طرف عود کرے  
جس میں وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا - تخلیق آدم سے پہلے  
اللہ تعالیٰ نے آدم سے خطاب کیا تھا جب کہ آدم کا وجود نہ تھا  
لیکن آدم خود حق تعالیٰ کے وجود میں تھا -<sup>\*\*\*</sup> شیخ الطائفہ جنید  
بغدادی کے ہی ہم عصر مشہور صوفی حسین منصور الحلاج ہیں جن کا  
نعرہ انا الحق تصوف کی تاریخ اور شعر و ادب میں معروف ہے اور

۲ - علامہ اقبال نے ان کے نظریہ فنا کو Idea of impersonal  
absorption کہا ہے جو بقول علامہ پہلی مرتبہ بایزید بسطامی کے  
یہاں نظر آتا ہے اور بعد ازاں اس دبستان فکر کا امتیازی نشان  
بن جاتا ہے - دیکھیے Development of Metaphysics in Persia,  
p. 89.

\* وفات ۵۲۸۶/۶۷۹ء -

\*\* وفات ۵۲۹۸/۷۱۰ء -

\*\*\* مرزا غالب کا یہ شعر دیکھیے :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا  
ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ میں ہونا تو کیا ہوتا

جس میں علامہ اقبال کو ویدانت کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔  
منصور کا عقیدہ یہ تھا کہ معرفت و ساوک کی منازل طے کرنے کے  
بعد سالک ذاتِ حق میں مل جاتا ہے۔ منصور نے یہ منازل طے  
کر لیں اور انا الحق کہہ اٹھے۔ صوفیوں کے بقول ظاہر ہرستوں  
اور اہل شریعت نے ایسے کام کفر سمجھا اور حسین منصور حلاج کو  
پہانسی دے دی گئی۔ بعض صوفی کہتے ہیں کہ منصور کی خطا یا  
خامی یہ تھی کہ اس مرحلہ پر بھی انا الحق میں وہ انا کے تصور  
سے خود کو آزاد نہ کر سکا تو پھر حق کیسے ہوا۔ حلاج کا  
فلسفہ بسطامی کی طرح فنا فی اللہ بقا باللہ کا ہے اور وہ قرآن حکیم  
کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں :

کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والا کرام .  
(قرآن سورہ ۵۵ آیت ۲۶)

(جتنے (ذی روح) روئے زمین پر موجود ہیں سب فنا  
ہو جائیں گے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ  
عظم والی اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی)۔

اس سے منصور اور ان کے ہم خیال صوفیا استدلال کرتے ہیں  
کہ انسان اپنی ذات کو فنا کر دے تاکہ ذاتِ حق میں بقا  
حاصل کرے۔

محاسبی سے منصور حلاج تک صوفیا نے جو مسلک اختیار  
کیا تھا وہ قدرتی طور پر پابند شریعت مسلمانوں کے نقطہ نظر سے  
سخت قابل اعتراض تھا اور اسی بنا پر بعض صوفیوں کو زنداقہ میں

Development of Metaphysics in Persia p. 89. - ۲۱

علامہ فرماتے ہیں :

“The school became wildly pantheistic in Husain Mansur  
who in the true spirit of the Indian Vedantists cried out  
“I am God.” Aham Brahma Asmi.

شہار کیا گیا اور بعض پر آن کی زندگی میں سختی کی گئی - چنانچہ صوفیوں کے مسلک کی تائید و تقویت کا کلم ابو سعید ابن العربی نے انجام دیا جو جنید کے شاگرد تھے\* لیکن صوفیانہ مسلک کی پہلی مفصل دسٹاویز ابو نصر سراج کی کتاب اللمع ہے جس کے لچھ اقتباسات ہم پہلے پیش کر چکے ہیں -

اس مرحلہ پر پہنچ کر جب مصوف کے خد و خال پوری طرح نمایاں اور واضح ہو جاتے ہیں مختلف صوفیانے کرام کے خیالات کا جائزہ اور ان کی بصانیت کا حوالہ طوالت کا باعث ہوگا اس لیے اب ہم اس مسلک کے بعض بنیادی تصورات کے بارے میں اختصار لے سائے اظہار خیال کریں گے - مصوف کے بعض ارکان مثلاً اخلاص ، صدق ، صبر ، اخلاص فی الفرض الواجب صدق العبد فی الانابة الی اللہ تعالیٰ بالتوبة النصوح ، صدق فی معرفة نفس ، حب الہی ، ترک دنیا ، صدق فی الزہد ، توکل ، خوف من اللہ ، رضا ، قرب الہی ، ذکر و استغراق ، دیدار الہی وغیرہ کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں - صوفیانہ مقامات اور احوال کی تشریح اور تفصیل میں ضخیم کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن کے خلاصے کے لیے بھی ایک طویل دفتر درکار ہے - مقام کا تعلق صوفی کی ذات ، جد و جہد اور کسب و اکتساب سے ہے - حال صرف من جانب اللہ ہوتا ہے - عام طور پر صوفیا نے حسب ذیل مقامات بتائے ہیں :

- (۱) توبہ (۲) مجاہدہ (۳) خلوت و عزلت (۴) تقویٰ (۵) ورع
- (۶) زہد (۷) سمط (خاموشی) (۸) خوف (۹) رجا (۱۰) حزن
- (۱۱) جوع و ترک الشہوات (۱۲) خشوع و تواضع (۱۳) مخالفت
- نفس و ذکر عیوبہ ، نفس حیوانی کا ترک اور اس کے معایب
- کا احساس ، معایب میں حسد اور غیبت بھی شامل ہیں ،
- (۱۴) قناعت (۱۵) توکل (۱۶) شکر (۱۷) یقین (۱۸) صبر

(۱۹) مراقبہ (۲۰) رضا (۲۱) عبودیت (۲۲) ارادہ (۲۳) استقامت  
 (۲۴) اخلاص (۲۵) صلیق (۲۶) حیا (۲۷) حریت (۲۸) ذکر  
 (۲۹) فتوت (۳۰) فراست (۳۱) خلق (۳۲) جود و سخا  
 (۳۳) غیرت (۳۴) ولایت (۳۵) دعا (۳۶) فقر (۳۷) تصوف  
 (۳۸) ادب (۳۹) سفر (۴۰) صحبت (۴۱) توحید (۴۲) فنا بالشرف  
 (۴۳) معرفت (۴۴) محبت (۴۵) شوق -

ان مقامات میں سے ہر ایک کی اساس قرآن و حدیث میں موجود ہے - مثلاً توبہ :

فان تاتم فہو خیر لکم - (سورہ التوبہ آیت ۳)

پھر اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لئے بہتر ہے -

انہ من عمل منکم سوء بجهالة تم ناب من بعده و اصلح فانه  
 غفور رحیم (سورہ الانعام آیت ۵۴)

”جو شخص تم میں سے کوئی برا کام کر بیٹھے جہالت سے ،  
 پھر وہ اس کے بعد توبہ کرے اور اصلاح رکھے تو  
 (اللہ تعالیٰ کی یہ شان ہے کہ) وہ بڑے مغفرت والے ہیں ،  
 بڑی رحمت والے ہیں -“

و هو الذی یقبل التوبة عن عباده و یعفوا عن السيئات و یعلم  
 ما تفعلون (الشوریٰ آیت ۲۵)

”اور وہ ایسا (رحیم) ہے کہ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے  
 اور وہ تمام گناہ (گزشتہ) معاف فرما دیتا ہے اور جو کچھ تم  
 کرتے ہو وہ اس (سب) کو جانتا ہے -“

و استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ ان ربی رحیم ودود (ہود ۹۰)

”اور اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو اور اس کے آگے توبہ  
 کرو ، بلاشبہ میرا رب بڑا ہی رحیم فرمانے والا اور بہت ہی



محبت کرنے والا ہے۔“

اور پھر ارشاد ہونا ہے :

”کیوں نہیں مغفرت چاہتے اللہ سے تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔“ (النمل ۴۶)

اور

”مومنو! تم سب مل کر اللہ سے توبہ کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔“ (النور ۳۱)

اور یہ ارشاد :

”اے ایمان والو! خدا کے آگے سچی اور خالص توبہ کرو ، امید ہے کہ تمہارا پروردگار تمہارے گناہوں کو تم سے دور فرماوے گا اور تمہیں ایسے باشوں میں داخل فرمائے گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی ۔ اس روز خدا اپنے رسول کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لا کر ان کے ساتھ ہو لیے ہیں ، رسوا نہ کرے گا ، ان لوگوں کا نور ایمان ان کے آگے اور ان کے داہنے دوڑ رہا ہوگا اور وہ خدا سے التجائیں کریں گے کہ پروردگار ہمارا نور ہمارے لیے پورا فرما دے ، ہماری مغفرت فرمادے ، بلاشبہ تو ہر چیز پر قادر ہے۔“ (التحریم ۸)

یا یہ ارشاد :

”اور اگر کبھی ان سے کوئی فحش کام سرزد ہو جاتا ہے یا اپنے آپ پر کبھی زیادتی کر بیٹھتے ہیں تو معاً انہیں خدا یاد آ جاتا ہے اور وہ اس سے اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہیں اور خدا کے سوا کون ہے جو گناہ معاف کر سکتا ہو! اور وہ دیدہ و دانستہ اپنے کیے پر اصرار نہیں کرتے ، ایسے لوگوں کا اجر ان کے رب کے پاس یہ ہے کہ وہ ان کے گناہوں پر عفو و کرم کا پردہ ڈال دے گا اور ایسی جنتوں

میں اُن کو داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں جتی ہوں گی اور وہاں وہ ہمیشہ رہیں گے، کیا ہی خوب اجر ہے نیک عمل کرنے والوں کے لیے۔“ (آل عمران ۱۳۵-۱۳۶)

اور یہ فرمانا :

”تمہارے پروردگار نے اپنے اوپر رحمت کو لازم دے لیا ہے یہ اس کی رحمت ہی ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص نادانی میں کسی برائی کا ارتکاب کر بیٹھے پھر اس کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح حال کر لے تو وہ اس کے قصور کو ڈھانپ دیتا ہے اور رحم سے کام لینا ہے۔“

بکثرت احادیث نبوی توبہ کے سلسلے میں ملتی ہیں۔ بعض یہاں درج کی جاتی ہیں :

”لوگو خدا سے اپنے گناہوں کی معافی چاہو اور خدا کی طرف پٹ آؤ، دیکھو میں دن میں سو سو بار اپنے گناہوں کی معافی چاہتا ہوں۔“

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے توبہ کی فضیلت کو ایک مہایت فصیح و بلیغ تمثیل سے واضح فرمایا :

”اگر تم میں سے کسی کا اونٹ ایک بے آب و گیاہ صحرا میں گم ہو گیا ہو اور اس کے کھانے پینے کا سامان بھی اسی اونٹ پر لدا ہوا ہو اور وہ شخص ہر چہار جانب اس کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر مایوس ہو چکا ہو، پھر وہ زندگی سے بے آس ہو کر کسی درخت کے نیچے لیٹ رہا ہو ٹھیک اسی حالت میں وہ اپنے اونٹ کو سامان سے لدا ہوا اپنے سامنے کھڑا دیکھے تو اس کو جیسی خوشی ہوگی پروردگار کو اس سے بھی زیادہ خوشی اس وقت ہوتی ہے جب کوئی بھٹکا ہوا بندہ خدا کی طرف پھر ہلٹتا ہے اور فرمانبرداری کی روش اختیار

کرتا ہے۔“

بعض صوفیا نے توبہ کو منزل سلوک کا اول مقام بتایا ہے۔ لغت میں اس کے معنی رجوع کرنے، واپس لوٹنے کے ہیں اور اصطلاح صوفیہ میں سالک کا یہ عمل ہے کہ وہ خوف الہی سے مرعوب و مغلوب ہو کر اور جملہ منہیات اور کبائر و صغائر سے باز آتا ہے۔ اپنے کردہ گناہوں، تقصیروں اور کوناہیوں پر نادم ہوتا ہے اور اللہ کی جانب رجوع ہوتا ہے اور صمیم قلب اور خلوص نیت سے اس بات کا عہد کرتا ہے کہ وہ مستقبل میں گناہ سے بچے گا، یہی وہ توبہ ہے جسے قرآن حکیم میں توبۃ النصوح کہا گیا ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحاً۔

”اے ایمان والو، اللہ سے توبہ کرو، سچی توبہ۔“

صوفیا نے توبہ کے مختلف مدارج اور منازل بتائے ہیں۔ مثلاً حضرت علی الہجویریؒ نے کشف المحجوب میں توبہ کے تین درجے گنائے ہیں :

۱۔ توبہ، عذاب الہی کے خوف کے باعث گناہ کبیرہ سے ہوتی ہے اور یہ عام مومنین کا درجہ ہے۔

۲۔ انابت، مزید ثواب کی طلب کے لیے ہوتی ہے جو اولیا اور مقربین بارگاہ الہی کا مرتبہ ہے۔

۳۔ اوبت، فرمان الہی کی رعایت کے لیے ہوتی ہے جو انبیاء و مرسلین کا درجہ ہے۔

۲۲۔ محمد یوسف اصلاحی، قرآنی تعلیقات، اسلامک پبلیکیشنز لاہور

۱۹۶۸ ص ۲۲۲ -

۲۳۔ کشف المحجوب ص ۲۲۹ -

ندامت بھی توبہ ہی کا نتیجہ ہے - کشف المحجوب میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ایک مرتبہ رسول اکرمؐ سے دریافت کیا کہ توبہ کی کیا علامت ہے ؟ آپ نے فرمایا ندامت - ۲۳

ہم توبہ کی مزید تفصیلات اور موشگافیوں اور اس کے اظہار کے مختلف طریقوں کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتے - اس مختصر بیان سے یہ تو ظاہر ہی ہو گیا کہ توبہ کا تصور ایسا ہے جس کی اساس قرآن حکیم ، احادیث نبوی اور تعلیمات اسلام میں موجود ہے اور اگر کسی دوسرے مذہب ، یا نظام فکر میں توبہ یا اس انداز کی کسی اور چیز کا سراغ ملتا ہو تو یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ صوفیا کے یہاں اس مقام کا ماخذ وہ غیر اسلامی منبع ہے -

اسی طرح ایک مقام ورع ہے جس کے معنی اصطلاح تصوف میں پرہیز یا احتراز کرنا ہے - کتاب اللمع میں ۲۰ اس کی کچھ تفصیل بیان ہوئی ہے جو ہم پہلے نقل کرچکے ہیں - بنیادی طور پر ورع کا مقصد حلال اور حرام کی تمیز ہے - پرہیز کرنے والے حرام سے پرہیز کرتے اور حلال کو اختیار کرتے ہیں - ظاہر ہے پرہیزگاری صرف یہ نہیں کہ جو چیز صریحاً حرام ہے اس کو حرام اور جو حلال ہے اس کو حلال سمجھا جائے بلکہ اہل ورع ان چیزوں سے بھی پرہیز کرتے ہیں جو مشتبہ ہوں یعنی نہ صاف حلال اور نہ صاف حرام بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک درجہ ان اہل ورع کا ہے جو ان اشیا سے بھی پرہیز کرتے ہیں جن کو ان کا قلب منع کرتا ہے اور تیسرا طبقہ ان حضرات کا ہے جو ہر اس چیز سے پرہیز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے دور کرے - ظاہر ہے اس میں بھی کوئی شے خلاف اسلام اور خلاف قرآن نہیں - یہی حال مقامات زہد ،

فقہ، صبر وغیرہ کا ہے جن کے سلسلے میں قرآن حکیم اور احادیث نبویؐ کے حوالے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں اس لیے ان کی تکرار کی ضرورت نہیں۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کا بیان یہ ہے:

”اب میں اختصار کے ساتھ یہ بیان کروں گا کہ صوفی مصنفین اپنے نظریات کو قرآنی تعلیمات سے کس طرح ثابت کرتے ہیں۔ اس بات کی کوئی تاریخی شہادت نہیں کہ رسول عربیؐ نے فی الحقیقت حضرت علیؓ یا حضرت ابوبکرؓ کو بعض صوفیانہ مسائل کی تعلیم دی۔ لیکن صوفیا کا دعویٰ ہے کہ قرآن میں موجود تعلیمات کے علاوہ رسول اکرمؐ کی ایک صوفیانہ تعلیم ”حکمت“ تھی اور اس دعویٰ کی تائید میں قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں :

”کَمَا ارْسَلْنَا فَيْكُم رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ“  
(سورہ ۲ - آیت ۱۲۹)

”جس طرح تم لوگوں میں ہم نے ایک (عظیم الشان) رسول بھیجا تم ہی میں سے جو ہماری آیات (و احکام) پڑھ پڑھ کر تم کو سناتے ہیں اور (جہالت سے) تمہاری صفائی کرتے رہتے ہیں اور تم کو کتاب الہی اور فہم کی باتیں بتلاتے رہتے ہیں اور تم کو ایسی (مفید) باتیں تعلیم کرتے رہتے ہیں جن کی تم کو خبر نہ تھی۔“

صوفیا کا استدلال ہے کہ حکمت یا (فہم کی باتیں) جس کا ذکر اس آیت میں ہے اس علم یا حکمت سے مختلف ہے جو قرآن حکیم میں موجود ہے اور جیسا کہ رسول اکرمؐ نے بار بار ارشاد فرمایا: جو ان سے پہلے کے کئی رسول بھی لا چکے تھے۔ اگر یہ حکمت:

قرآنی مراد ہو تو پھر لفظ 'حکمت' اس میں (Redundant) ہو جاتا ہے ۔

✓ میرا خیال ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ تعلیمات کے عناصر موجود ہیں ۔ عربوں کے ذہن کی عمل پسندی کی بدولت ان عناصر کو عرب میں پوری طرح پھلنے پھولنے اور بار آور ہونے کا موقع نہیں ملا لیکن جب ان کو غیر ممالک میں مناسب ماحول ملا تو ایک واضح مسلک کی صورت میں ظاہر ہوئے ۔ قرآن حکیم میں مسلم کی تعریف یوں کی گئی ہے :

الذین یؤمنون بالغیب و یمونون الصلوٰۃ و مما رزقناہم ینفقون ۔

”وہ (خدا سے ڈرنے والے) لوگ ایسے ہیں جو یقین لاتے ہیں چھپی ہوئی چیزوں پر اور قائم رکھتے ہیں نماز کو اور جو کچھ دیا ہے ہم نے ان کو اس میں سے خرچ کرتے ہیں ۔“ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ’غیب‘ سے مراد کیا ہے ۔ کیا اور کہاں ، قرآن حکیم کا جواب ہے کہ غیب خود تمہاری روح میں موجود ہے ۔

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون ۔  
(سورہ ۵۱ آیت ۲۰-۲۱)

(اور یقین لانے والوں کے لئے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمہاری ذات میں بھی اور کیا تم کو دکھائی نہیں دیتا) ۔ اور پھر ارشاد ہوتا ہے :

”ونحن اقرب الیہ من حبل الوريد“

(اور ہم انسان کے اس قدر قریب ہیں کہ اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ) ۔

اسی طرح قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ 'غیب' کی اصل حقیقت (Essential Nature) نور خالص ہے - (سورہ ۲۴ آیت ۳۵)

"اللہ نور السموات و الارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرة مبرکة زيتونة لا شرقية ولا غربية یکاد زیتہا یضی' و لولم تمسسه نار نور علی نور، یرہدی اللہ لنورہ من یشاء و یضرب اللہ الامثال للناس واللہ بکل شیء علیم"

(اللہ تعالیٰ نور (ہدایت) دینے والا ہے آسمانوں اور زمین کا اس کے نور (ہدایت) کی حالت عجیبہ ایسی ہے جیسے (فرض کرو) ایک طاق ہے (اور) اس میں ایک چراغ ہے (اور) وہ چراغ ایک قندیل میں ہے (اور) وہ قندیل طاق میں رکھا ہے (اور) وہ قندیل ایسا (صاف شفاف) ہے جیسے ایک چمک دار ستارہ ہو (اور) وہ چراغ ایک نہایت مفید درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہے کہ وہ زیتون (کا درخت ہے) جو (کسی آڑ کے) نہ پورب رخ ہے نہ پچھم رخ ہے اس کا تیل (اس قدر صاف اور سلگنے والا ہے) کہ اگر اس کو آگ بھی نہ چھوئے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود بخود جل اٹھے گا اور جب آگ بھی لگ گئی تب تو نور علی نور ہے اور اللہ اپنے اس نور (ہدایت) تک جس کو چاہتا ہے راہ دے دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ لوگوں کی (ہدایت) کے لیے یہ مثالیں بیان فرماتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے) -

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ نور اولین ذاتی ہے (یا صفاتی) تو اگرچہ قرآن حکیم میں بعض ارشادات سے 'ذات' کا بھی اظہار ہوتا ہے لیکن واضح طور پر یہ بھی ارشاد ہے کہ کوئی شے اس کی مثل یا اس جیسی نہیں (سورت ۴۲ - آیت ۹) -

لپس کملہ شیء (کوئی چیز اس کے مثل نہیں) -

علامہ اقبال کے نزدیک یہ وہ چند خاص آیات قرآن حکیم ہیں جن پر صوفیا کے عالم کے وجودی تصور (Pantheistic) کا نظریہ قائم ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ان بنیادی تصورات کی اساس قرآن حکیم میں موجود ہے۔ ان میں کوئی عنصر ایسا نہیں جسے براہ راست یا بالواسطہ کسی اور مذہب یا دبستان فکر سے ماخوذ ماننا لازم ہو اور اس طرح تصوف اسلام کی بنیاد اس حد تک خالص اسلامی ہے اور اس پر اعتراض کرنے یا اسے رد کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اس ابتدائی بحث میں بھی چند بنیادی سوال پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً اقبال نے تعلیمات قرآن اور ایک 'حکمت' (حکمت رسول) کا حوالہ دیا ہے۔ گویا ان کے نزدیک ایک واضح دانش برہانی کے علاوہ دانش نورانی بھی ہے جو اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اور بقول صوفیا مختلف اشخاص کو مختلف مدارج میں حاصل ہوتی ہے اور اس کی تکمیل رسول کی ذات میں ہوتی، اسی لیے قرآن حکیم میں کتاب کے ساتھ اس حکمت کا ذکر ہوا اور اسے لوگوں کی صفائے قلب، تزکیہٴ نفس، اصلاح اور رہبری کا ذریعہ بتایا گیا۔ عقل و عشق اور عقل و دل کی بحث میں ہم کچھ اور اس کی تفصیل بیان کریں گے۔

اس کے بعد علامہ لکھتے ہیں کہ صوفیا نے روح کو امر نور اولین یعنی امر ربی بتایا ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے :  
 "فَلِلرَّوْحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" (سورہ بنی اسرائیل ۱۷ - ۸۷)۔

... (آپ فرما دیجیے کہ روح میرے رب کے حکم سے بنی ہے) روح کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا ہے اس کے جواب میں یہ ارشاد قرآنی ہے اور اس کے



ساتھ ہی آگے ارشاد ہے :

”وما اوتیتکم من العلم الا قلیلاً“

(اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے)۔

یہاں قرآن حکیم نے عقل انسان کی نارسائی بتائی ہے کہ اس کا علم قلیل ہے۔ ہمیں آج بیسویں صدی میں جب انسانی علوم و فنون کا دائرہ بہت وسیع ہو چکا ہے انسان کی اس محرومی اور ناکامی، اس کی عقل کی اس نارسائی کا قدم قدم پر ثبوت ملتا ہے کہ کتنے ہی عالم ہیں جہاں اب تک اس کی رسائی نہیں۔ علامہ اقبال نے اس روح، امر ربی یا نور اولین کے ارتقا کے لیے چار منازل بتائی ہیں جس سے اس کا ارتقا ہوتا ہے اور جس کی آخری منزل تمام اشیا کی اصل الاصول، علت غائی کے ساتھ اتحاد یا ایک ہو جانا ہے :

(۱) ایمان بالغیب (۲) تلاش غیب، مناظر و مظاہر فطرت کا مطالعہ اور مشاہدہ خفہ فکر و احساس کو بیدار کرتا ہے اور قرآن حکیم میں اس کی دعوت دی گئی ہے۔

”تو کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں۔ اور زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔“

مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں تخصیص ان چار چیزوں کی اس لیے ہے کہ عرب کے لوگ آخر جنگلوں میں چلتے پھرتے رہتے تھے۔ اس وقت ان کے سامنے اونٹ ہوتے تھے اور اوپر آسمان اور نیچے زمین اور اطراف میں پہاڑ اس لیے ان علامات میں غور کرنے کے لیے ارشاد فرمایا گیا۔ قرآن حکیم میں ان کو ’آیات‘ کہا گیا ہے اور بار بار ان کے مطالعہ، مشاہدہ اور ان پر غور کرنے

کی دعوت دی گئی ہے ۔

اس سلسلے کی بعض اور آیات حسب ذیل ہیں :

”کیا ان لوگوں نے کبھی نظر اٹھا کر اپنے اوپر آسمان پر غور نہیں کیا ۔ ہم نے اسے کیسا بنایا اور اس کے منظر کو کیسا سجایا ، اور اس میں کہیں شکاف تک نہیں اور اسی طرح زمین پر غور کرو ، ہم نے اس کو فرش کی طرح پھیلا دیا ہے اور اس میں پہاڑوں کے لنگر ڈال دیے ہیں پھر اس میں قسم قسم کی خوش منظر نباتات آگائیں ، بصیرت و ہدایت اور یاد دہانی کا سامان ہے یہ ہر اس بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع ہو ۔“ (سورہ ق ۶ - ۸)

قرآن حکیم میں بصیرت و ہدایت کے لیے حوالہ دیا ہے وہ ”تبصرة و ذکرى لکل عبد منیب“ یعنی اس سے بصیرت و ہدایت کے لیے ایک شرط عبد کی ہے کہ جب تک بندہ اپنی اس عبدیت کا اعتراف ، احساس اور اقبال نہ کرے وہ خالق ، غائت تخلیق اور مخلوق کے بارے میں راہ راست پر نہ ہو گا اور پھر یہ کہ وہ بندہ ’منیب‘ ہو یعنی رجوع ہونے والا اور یہ رجوع ہونا اسی کی طرف ہے جو ان آیات کا خالق اور محرک ہے ۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے :

”اور بے جان زمین میں ان کے لیے ایک نشانی ہے ۔ ہم نے اس کو زندگی بخشی اور اس سے غلے آگلے جسے یہ لوگ کھاتے ہیں ۔ ہم نے اس میں کھجوروں اور انگوروں کے باغ پیدا کیے اور اس کے اندر سے چشمے پھوڑ نکالے تاکہ یہ اس کے پھل کھائیں ، یہ سب کچھ ان کے اپنے ہاتھوں کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے ۔ پھر بھی کیا یہ شکر گزار نہیں ہوتے ؟“ (سورہ یسین ۳۳ - ۳۵)

یہ دعوت شکرگزاری تھی کہ بندہ ان نعمتوں پر اپنے رب کا شکر ادا کرے اور جس قدر وہ ان آیات الہی کا مشاہدہ اور مطالعہ کرے گا اسی قدر ان نعمتوں کی کثرت اور فراوانی کا احساس اور اس کے نتیجہ میں شکرگزاری کا جذبہ پیدا ہوگا۔ دعوت فکر دیتے ہوئے ارشاد ہوا ہے :

”اور زمین میں (طرح طرح کے) قطعات ہیں ، ایک دوسرے سے ملے ہوئے انگور کے باغ ہیں ، کھیتیاں ہیں ۔ کھجور کے درخت ہیں ، جن میں سے کچھ زیادہ شاخوں والے ہیں اور کچھ ایک ہی تنے والے ، سیراب سب کو ایک ہی ہانی کرتا ہے مگر مزے میں ہم نے کسی کو کسی سے بہتر بنایا ہے ۔ ان میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں ۔“ (الرعد - ۴)

غرض ان آیات کی قرآن حکیم میں جا بجا تشریح اور تفصیل ہے ۔ صرف ایک مثال اور دیکھیے :

”اور آپ کے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو یہ فطری تعلیم دے رکھی ہے کہ ، پہاڑوں ، درختوں اور ٹٹیوں پر چڑھائی ہوئی بیلوں میں اپنے جھتے بنا اور ہر طرح کا پھلوں کا رس چوس ، اور اپنے رب کی (بتائی ہوئی فطری) راہوں پر فرمانبرداری کے ساتھ چلتی رہ اس مکھی کے اندر سے رنگ رنگ کا رس نکلتا ہے جس میں شفا ہے لوگوں کے لیے ، بلاشبہ اس میں ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں ۔“

اس طرح صوفیا کے یہاں تلاش حق کی منزل عین قرآنی ارشاد اور تعلیم کے مطابق ہے ۔

اقبال نے اس ارتقائی سفر کی تیسری منزل علم غیب

(The knowledge of the unseen) بتایا ہے جو ان کے بیان کے مطابق خود اپنی روح یا نفس کی گہرائیوں کے مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہی منزل ہے جسے صوفیا نے معرفت نفس، یا معرفت ذات کا بھی نام دیا ہے۔\*

اقبال نے چونہی منزل معرفت بتائی جیسے وہ صوفیا کے بقول عدن و سخاوت کے مسلسل عمل پر مبنی بتاتے ہیں اور قرآن حکیم کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں :

”بیشک اللہ تعالیٰ اعتدال اور احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم فرماتے ہیں اور کھلی برائی اور مطلق برائی اور ظلم کرنے سے منع فرماتے ہیں۔“ (سورۃ النحل آیت - ۹۲)

اس کے بعد علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ بعض سلاسل صوفیہ (مثلاً نقشبندی) میں اس معرفت کے حصول کے بعض اور طریقے اور ذرائع بھی بنائے جاتے ہیں جو ان کے بقول ویدانت کی تعلیم سے مستعار یا ماخوذ ہیں، مثلاً ان کے بقول ہندوؤں کے ایک مسلک (کنڈا لینی) کی طرح صوفیا بھی جسم انسانی میں نور کے مختلف الوان کے چھ مرکز بتاتے ہیں اور صوفیوں کا مقصد یہ ہونا ہے کہ مراقبہ اور دیگر ذرائع سے ان میں حرکت یا تہوج پیدا کیا جائے اور اس طرح رنگوں کی بظاہر کثرت کے درمیان بے رنگ نور کی معرفت حاصل کی جائے جس سے ہر شے نظر آنی ہے اور وہ خود نظر سے پوشیدہ ہے۔ جسم میں نور کے ان مراکز کی مستقل حرکت اور بالآخر ان کی حقیقت کی معرفت دراصل جسم کے ذرات

\* یہ اشعار دیکھیے :

غلط تھا آپ سے غافل گزرنا  
نہ سمجھے ہم کہ اس پردے میں تو تھا  
پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں  
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(atoma) دو معین حرکت کی راہ میں لا تر حاصل ہوتی ہے اور اس لیے بعض صوفیانہ اذکار و اشغال مثلاً بعض اسمائے الہی کے ورد کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جس سے صوفی کا سارا وجود منور ہو جاتا ہے اور خارج میں اسی نور کا مشاہدہ دوتی کے احساس کو بالکل فنا کر دیتا ہے۔ علامہ لکھنے ہیں کہ یہ واقعہ کہ ایران کے صوفیا کو ان طریقوں کا علم تھا فان کریمر (Von Kremer) کو اس غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے کہ تصوف کا پورا مسلک ویدانتی افکار سے ماخوذ ہے۔

یہ درست ہے کہ مراقبہ اور ذکر کا یہ انداز جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے ویدانت افکار کا بھی ایک جزو ہے لیکن اسمائے الہی کا ورد کایۃ ویدانت کا مرہون منت یا اس سے ماخوذ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ویدانتی صوفیانہ افکار کا ذکر ہم اختصار سے پہلے کر چکے ہیں اور وہاں یہ رائے بھی لکھ چکے ہیں جو علامہ اقبال کے علاوہ اور مفکرین و مصنفین کے یہاں بھی ملتی ہے، لیکن قرآن حکیم کے یہ ارشادات بھی دیکھیے :

”اور اچھے اچھے نام اللہ ہی کے لیے ہیں سو ان ناموں سے اس ہی کو یاد کیا کرو۔“ (الاعراف آیت ۱۸۰)

مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر و فکر میں ہم اپنی فکر و خیال کی رسائی کی حد تک بہترین ناموں سے اسے یاد کر سکتے ہیں۔ اس کی ہزاروں صفات ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں۔ سورہ فاتحہ میں بعض ان میں سے بیان ہوئیں مثلاً رحمان، رحیم، رب العالمین، مالک یوم الدین، وغیرہ، ہماری نمازوں میں بھی یہ نام لیے جاتے ہیں اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے :

”آپ فرما دیجیے کہ خواہ اللہ کہہ کر پکارو یا رحمان کہہ کر پکارو، جس (نام) سے بھی پکارو گے سو اس کے بہت اچھے (اچھے) نام ہیں، اور اپنی نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھیے

اور نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھے اور دونوں کے درمیان  
ایک طریقہ اختیار کر لیجیے۔“ (الکہف - ۱۱۰)

ادبک اور موقع پر ارشاد ہے :

”وہ (وہ) اللہ ابسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ، اس کے  
اچھے (اچھے) نام ہیں۔“ (سورہ طہ۔ آیت ۵)

اور ذکر و تسبیح کے سلسلے میں ارشاد ہے :

”وہ معبود (برحق) ہے - پیدا کرنے والا ہے - ٹھیک ٹھیک  
بنانے والا ہے (یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے)  
صورت بنانے والا ہے - اس کے اچھے اچھے نام ہیں - سب  
چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو  
زمین میں ہیں اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔“

(الحشر - ۲۴)

اور سورہ بنی اسرائیل میں فرمایا گیا :

”اللہ ہی کی پائی بیان کر رہے ہیں سانوں آسمان ، زمین اور  
وہ ساری چیزیں جو آسمان و زمین میں ہیں - کوئی چیز بھی  
ایسی نہیں ، جو اس کی حمد و ثنا میں مصروف نہ ہو ، لیکن  
تم ان کی حمد و ثنا کو سمجھ نہیں پاتے ، حقیقت یہ ہے کہ  
وہ بڑا ہی بردبار اور درگزر فرمانے والا ہے۔“

ان اسلامی تعلیمات کی موجودگی میں جن کی اساس خود  
قرآن حکیم کے ارشاد پر ہے محض اس لیے کہ بعض مذاہب یا  
افکار میں اس سے ملتا جلتا کوئی مسلک یا طریقہ رائج تھا ، صوفیوں  
کے ذکر اسمائے الہی کو ویدانت سے ماخوذ سمجھنا مناسب نہیں ،  
خاص طور پر ایسی صورت میں جب ویدانتی تعلیمات کا عربی فارسی  
کے ذریعے سے ان صوفیا تک پہنچنا ہی محض ایک قیاس ہے -  
علامہ اقبال نے خود ایک حاشیہ میں اس کے ماخذ کے بارے میں

اس قدر لکھا ہے: ۲۸

”ویبر نے لاساں کی سند پر یہ بیان کیا ہے ، گیارہویں صدی کے آغاز میں البیرونی نے پٹانجلی کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ کیا اور جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے منکھبا سوترا کا بھی اگرچہ ان تصانیف کے متون کے بارے میں جو ہماری اطلاعات ہیں وہ اصل سنسکرت سے مطابقت نہیں رکھتیں۔“

(حوالہ تاریخ ادبیات ہند ص ۲۳۹)

محض البیرونی کے پٹانجلی یا بعض سنسکرت کتابوں کے ترجمے سے ایسے افکار و خیالات ، جو مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق ایک کافر قوم کے خیالات ہوں ، کوئی بھی مسلمان صوفی یا غیر صوفی کس طرح قبول کر سکتا ہے اور اس پر اپنے نظام فکر کی بنیاد رکھ سکتا ہے ۔

اس مختصر بحث کے بعد علامہ اقبال نے صوفیانہ مابعدالطبیعیات کا جائزہ لیا ہے اور بیان کیا ہے کہ صوفیا اصل حقیقت یا حقیقت مطلق (Ultimate Reality) کے بارے میں تین مختلف نظریات کے حامل نظر آتے ہیں : بعض صوفیا کے نزدیک حقیقت دراصل (Self-Conscious will) ہے ۔ بعض حقیقت ’حسن‘ کو قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک خیال ، روشنی یا نور یا علم ہی حقیقت ہے ۔ اول الذکر نظریہ کے علمبردار شقیق بلخی ، ابراہیم ادھم اور رابعہ بصری ہیں ۔ ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ مشیت مطلقہ (Ultimate Will) ہے اور یہ کائنات اس مشیت (Will) کا عمل محدود ۔ بنیادی طور پر یہ عقیدہ توحیدی ہے اور سامی مزاج کا علمبردار ہے ۔ اس دبستان فکر سے تعلق رکھنے والوں کے نزدیک علم کی خواہش زیادہ اہمیت نہیں رکھتی بلکہ یہ احساس گناہ کے

تبعہ میں ترک دنیا اور تزکیہ نفس و نصفیہ قلب پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کا مقصد کسی مربوط نظام فلسفہ کا مرتب کرنا نہیں بلکہ زندگی گزارنے کا ایک مسلک تلاش کرنا ہے۔

اقبال کے بقول نویں صدی کے آغاز میں معروف کرخی نے تصوف کی تعریف کرتے ہوئے اسے حقائق الہیہ کی معرفت کا نام دیا تھا۔ یہاں سے تصوف میں اس تحریک کا آغاز ہوا جس میں موضوع دین سے علم کی طرف رجوع ہوا اور دسویں صدی کے آخر تک فشیری کے یہاں اس تلاش حق کی صورت کی مرتب صورت نظر آتی ہے اور اسی دور سے نوفلاطونیت کے بعض اثرات بھی تصوف میں جھلکتے نظر آتے ہیں۔ شیخ بو علی سینا کی طرح اس دہستان سے تعلق رکھنے والے صوفیا بھی حقیقت اصلی کو 'حسن' ظاہر سے تعبیر کرتے ہیں جس کی فطرت کائنات کے آئینہ میں خود اپنے عکس جال کا مشاہدہ ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہ کائنات حسن ظاہر کا عکس ہے نہ کہ اس کا (Emanation) جیسا کہ نوفلاطونی مفکرین کا خیال تھا۔ تخلیق کائنات کا سبب اظہار حسن ہے اور تخلیق اول عشق ہے۔ اس حسن تک رسائی اس شوق و محبت کے ذریعہ سے ممکن ہے جسے ایرانی صوفیا نے آتش پاک کا نام دیا ہے اور جو ماسوا اللہ کے ہر شے کو جلا دیتی ہے۔ علامہ اقبالؒ اس کو ایرانی صوفیا کی فطری زرتشتیت سے ملاتے ہیں غالباً اس لیے کہ آگ کو زرتشتیوں میں پاک کہا گیا ہے اور آتش عشق بھی ماسوا اللہ کو جلا کر سالک کو پاک و صاف کر دیتی ہے۔

علامہ نے رومی کے ان اشعار کا حوالہ دیا ہے :

شادباش اے عشقِ خوش سوداے ما  
اے طیبِ جملہ علت ہائے ما



اے دوائے نخوت و ناموسِ ما  
اے تو افلاطون و حالینوسِ ما<sup>۳</sup>

عشق و محبت کے اس صوفیانہ مسلک اور موضوع پر گفتگو سے پہلے اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے کہ عشق کی آگ سے تشبیہ اور اس کے سوز و ساز کا ذکر ضرور بالضرور زرتشتیت کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ قرآن حکیم میں جہاں آیات الہی، اور اس کی نعمتوں کا ذکر ہے وہاں آگ کے سلسلے میں فرمایا گیا ہے :

”اچھا پھر یہ بتلاؤ جس آگ کو تم سلگاتے ہو اس کے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔۔ ہم نے اس کو یاد دہانی کی چیز اور مسافروں کے فائدہ کی چیز بنایا ہے۔ سو آپ عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجیے۔“ (سورہ ۵۶ الواقعہ آیت ۷۲-۷۳)

اور ایک جگہ ارشاد ہے :

”وہ ایسا (قادر) ہے کہ (بعض) ہرے درخت سے تمہارے لیے آگ پیدا کر دیتا ہے پھر تم اس سے اور آگ سلگا لیتے ہو۔“ (یسین آیت ۸۰)

اس سلسلے میں ایک غیر مسلم مستشرق کا یہ بیان بھی پیش نظر رکھیے :

“It has been stated that certain phenomena interpreted as specifically Islamic, existed already

۳۔ یہ اشعار مثنوی کے دفتر اول میں تمہید میں ہیں۔ اس موضوع پر مثنوی میں اور اشعار بکثرت ہیں جنہیں اس مقالہ میں اپنے محل پر نقل کیا گیا ہے۔

in Pre-Islamic times or were to be found in the contemporary arts of Byzantium or China. This is the same kind of argument brought up against the originality of Islam as a whole when it was said that such and such features were Jewish, Christian, Zoroasterian, or Indian borrowings or that certain legal concepts were derived from Roman Law. All of this may or may not be true. There is, however, at the beginning of every civilization little that is really first hand; yet the specific choice from earlier or contemporary civilizations and the new combinations and interpretations of these older elements can and do result in original creation. This is all the more evident when in selecting certain features from an earlier age, the most important and normative elements were rejected. The borrowed elements, though they existed before, appear now in an entirely different light since they play a different role.”<sup>۳۱</sup>

ایران کے مذہب قدیم (زردشتی) ، تاریخ اور تہذیب میں بعض عناصر جو تصوف کے بعض عناصر سے ملتے ہیں ضروری نہیں کہ وہ ایرانی نژاد ، ایرانی الاصل یا ان قدیم خیالات ، افکار ، عقاید اور اعمال سے ہی ماخوذ ہوں ، بعض عناصر اور بھی ہیں جن کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے ۔ مثلاً وکنز لکھتے ہیں :<sup>۳۲</sup>

”ایرانی تصوف کے عمیق ترین افکار مغربی متصوفانہ افکار سے مشابہ ہیں ۔ الغزالی کو بھی ولی فرانسس کی طرح یہ سعادت

Comments on the nature of Islamic Art and its symbols. - ۳۱  
Dr. R. Ettinghausen — Paper International Islamic  
Colloquium 1957-58. Punjab University Press 1960,  
p. 9.

۳۲۔ مقالہ تصوف ، مشمولہ میراث ایران ، مرتبہ اے۔ جے۔ آربری ،  
ترجمہ سید عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۶۲ء

ارزانی کی گئی ہے کہ خالق کائنات کے عشق میں مبتلا ہو اور خود خالق کی شفقت آمیز نوازشات کا مورد - یہی مشابہت رابعہ بصری اور رویدہ کی ٹیرے سا میں پائی جاتی ہے۔“

یہی مصنف ہندی دبستان کے اثرات کے سلسلے میں لکھتے ہیں: ”تصوف کے مخصوص عقاید و کوائف کے انتشار اور ارتقا کے متعلق دو اہم نظریات رائج رہے ہیں اور دونوں کم و بیش اب ترمیم شدہ صورت میں پائے جاتے ہیں - جہاں تک ہندی دبستان نظریات کا تعلق ہے جو ظاہر ہے کہ جونہی مستشرقین کا ابتدائی دور ختم ہوا اور یہ ٹیوٹانی خصوصیت بھی کارفرما نہ رہی کہ نسل کو اہمیت دی جائے تو ان نظریات کی صحت بھی محل نظر ہو گئی - باقی رہا نوافلاطونی نظریہ نو اگرچہ اس میں دل پذیر اور دقت نظر کے طالب عناصر موجود ہیں (اس نظریے میں صحت کے عناصر بھی خاصے شامل ہیں) لیکن اس کا اظہار تام اس وقت ہوا تھا جب علم الانسان کے ماہروں اور نفسیات دانوں نے اپنی تحقیق کے ذریعے ابھی اس مسئلہ کی نوعیت اور اس کی پوری پیچیدگی کا تعین نہیں کیا تھا - یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ تصوف کے دائرے میں بھی برابر انکشافات ہوتے رہے ہیں اور نیا مواد حاصل ہوتا رہا ہے۔“

یہ مصنف جس کا ہم نے ابھی حوالہ دیا تصوف کو ایرانی نژاد بتاتا ہے اور اپنی تائید میں نکلسن کے اس خط کا حوالہ دیتا ہے جو انہوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں لکھا تھا جس میں

دعویٰ کیا گیا تھا کہ تصوف کے بنیادی عناصر ایرانی الاصل ہیں۔ ان میں، جیسا کہ پچھلی بحثوں میں آچکا ہے، جو عناصر مراد ہیں ان میں سب سے زیادہ زور زرتشتیت پر ہی ہے۔ لیکن زرتشتیت کے باب میں اسی مصنف کا اسی مقالہ میں یہ قول دیکھئے: ۳۰

”تفصیلی بحث کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بیان کریں کہ اس مقالے میں زرتشت کے مذہب سے مفصل بحث کیوں نہیں کی گئی (طول کلام سے قطع نظر؟) اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسلک ساسانیوں کے عہد میں سرکاری مذہب تھا لیکن ایرانیوں کی مذہبی زندگی کے پیراہن میں جو رنگا رنگ کے مختلف ریشے الجھے ہوئے تھے ان میں سے ایک مزدیسنا بھی ہے کہ مانویت اور مہر پرستی کے مطالعے سے اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے (افسوس ہے کہ ادبیات میں ان دونوں پرانی ”ملحدانہ“ تحریکوں کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں) پھر یہ بھی ہے کہ ایران کے مسخر ہو جانے کے بعد تیرہ سو سال تک اس ملک کی مستند تاریخیں لکھی جاتی رہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ زرتشت کا مسلک ایرانی جوہر کی صحیح ترجیحی نہیں کرتا تھا بلکہ مانی اور مزدک کی تحریکیں اس کی نمائندہ تھیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ زرتشت کے متعلق جو معلومات ہمیں حاصل ہیں انہیں صحیح تسلیم کرنے کے بعد ایران قدیم کے اس پیغمبر کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے نہیں آتی، اگرچہ اس کی تعلیمات ایران کی بصیرت اور رفعت خیال کا سراغ دیتی ہیں۔ آخر میں یہ بات ہے (اور یہی وجہ ایسی ہے کہ ہم ایک اسلوب خاص اختیار کرنے پر مجبور ہوئے ہیں) کہ سو سال سے ایرانی علماء اور فضلاء نہایت محنت سے زرتشت کے مسلک کے

ارتقا ، اس کے فراخ اور اس کے عملی پہلو کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں ، لیکن اس کے باوجود بات وہی کی وہی ہے کہ زرتشتی کوائف کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ زمانہ قدیم کی اغلاط رفع کر دی گئی ہیں لیکن تحقیقات کی نوعیت زبان حال سے شہادت دیتی ہے کہ زرتشتی مسلک کے متعلق ایسے نتائج جلدی مستخرج نہ ہوں گے کہ شائستہ لوگ اس کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوں ۔ بات یہ ہے کہ ابھی تک تحقیقی کا رخ بیشتر لسانیات کی جانب رہا ہے اور یہ طے نہیں ہو سکا کہ اس سلسلے میں لسانی تحقیقات کو کتنی اہمیت دینی چاہیے ۔ مشرق کے متعلق مستشرقین نے جو تحقیقات کی ہیں (زرتشت سے قطع نظر) اس کی نوعیت اور ہے ۔ مزدسینا (مسلک زرتشتی) کے سلسلے میں جو لسانی انکشافات ہوئے ہیں انہیں دوسری اقدار پر مقدم گردانا گیا ہے ۔ علوم و فنون کی تاریخ مدون کرنے کے سلسلے میں جن باتوں کو اب کوئی اہمیت نہیں دی جاتی ، وہی مزدسینا کی تحقیقات کے سلسلے میں اہم گنی جاتی رہی ہیں ۔“

اس طویل اقتباس کو معذرت کے ساتھ پیش کرنے کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ زرتشتی ، مانوی یا مزدکی مزاج اور عناصر کو تصوف کے ماخذ قرار دینے کے سلسلے میں جس قدر شدت کا اظہار کیا جاتا ہے اس کی بنیاد کس قدر کمزور ہے اور خود مستشرقین ، جو اس تحقیق میں پیش پیش ہیں ، وہ اس کمزوری کا اعتراف کرتے ہیں ۔ ہم مزید بحث کر کے یہ بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ اس لسانی شہادت پر بھی اب تک جس قدر تحقیق ہوئی ہے وہ بھی نامکمل شہادتوں پر مبنی ہے اور ان میں سے بیشتر تحقیقات لسانی کے اصول آج کے ماہرین لسانیات مسترد کر چکے ہیں ۔ لیکن یہ بحث ہمیں اپنے موضوع سے بہت دور لے جائے گی اس لیے

یہاں اس کی طرف اسی قدر اشارہ کافی ہے کہ تصوف کے بعض عناصر میں زرتشتی ، مانوی یا مزدکی مماثلت ان کو تصوف کا ماخذ نہیں بنا دیتی ۔ قرآن حکیم کے بعض قصص ، بعض قرآنی تعلیمات ایسی ہیں جو دیگر مذاہب اور دیگر مسالک و ممالک میں بھی ملتی ہیں لیکن ان کی بنا پر قرآن کو یا اسلام کو ان ماخذ سے ماخوذ قرار نہیں دیا جا سکتا ، اگرچہ بعض مستشرقین نے اس طرح کی کوشش کی ہے ۔

قرآن حکیم میں ہی آگ کے ایک علامتی نشان کا واقعہ حضرت موسیٰؑ کے قصے میں ہے ۔ ارشاد ہوا ہے :

”کیا آپ کو موسیٰ کے قصے کی خبر بھی پہنچی ہے جبکہ انہوں نے مدین سے آتے ہوئے رات کو ایک آگ دیکھی سو اپنے گھر والوں سے فرمایا کہ تم ٹھہرے رہو میں نے آگ دیکھی ہے شاید اس میں سے تمہارے پاس کوئی شعلہ لاؤں یا (وہاں) آگ کے پاس رستہ کا پتہ مجھ کو مل جاوے سو وہ جب اس (آگ) کے پاس پہنچے تو ان کو (منجانب اللہ) آواز دی گئی کہ اے موسیٰ میں ہی تمہارا رب ہوں ۔ پس تم اپنی جوتیاں اتار ڈالو (کیونکہ) تم ایک پاک میدان یعنی طوی میں ہو اور میں نے تم کو (نبی بنانے کے لیے) منتخب فرمایا ہے ، سو اس وقت جو کچھ وحی دے جا رہی ہے اس کو سن لو ۔“ (سورہ طہ ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳)

ایک اور موقع پر ارشاد ہے :

”ان کی حالت اس شخص کی حالت کے مشابہ ہے جس نے کہیں آگ جلائی ہو پھر جب روشن کر دیا ہو اس آگ نے اس شخص کے گرد گرد کی سب چیزوں کو ایسی حالت میں سلب کر لیا ہو اللہ تعالیٰ نے ان کی روشنی کو اور چھوڑ

دیا ہو ان کو اندھیروں میں کہ کچھ دیکھنے بھالتے نہ  
ہوں ؛ بھرے ہیں ، گونگے ہیں ، اندھے ہیں ۔ سو بہ ابرجوع  
نہ ہوں گے ۔“ (سورہ البقرة ۱۸)

ان چند مثالوں سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ضروری نہیں  
جہاں آگ کا ذکر ہو یا اس کی روشنی میں چیزوں کی حقیقت یا  
صورت کے انکشاف کا بیان ہو ، یا آگ کے اور فیوض و برکات کا  
ذکر ہو اسے لازمی طور پر زرتشتیت کے اثرات سے منسلک کر دیا  
جائے ۔ آگ انسان کی بالکل ابتدائی دریافت ہے اور قدرتی طور پر  
دنیا کی مختلف زبانوں اور مذاہب و مسالک و ممالک میں اس سے  
متعلق طرح طرح کے خیالات کا پیدا ہونا اور بعض صورتوں میں  
مماثل یا مشابہ ہونا عین ممکن ہے جبکہ ان میں مبع اور ماخوذ کا  
تعلق نہ ہو مثلاً خود آگ کے متعلق زرتشت کی تعلیمات کے علاوہ  
خود ویدوں میں بہت کچھ اگنی دیوتا کے متعلق موجود ہے ۔  
اس کی قربانی کا بھی ذکر ہے اور آگ کو پاک کر دینے والا بھی  
کہا گیا ہے ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیخودی یا فنائے ذات کا مسلک  
بھی اسی دور سے شروع ہوا اور علامہ اقبال نے اس امکان کی طرف  
اشارہ کیا ہے کہ اس قسم کے خیالات ممکن ہے ان ہندو جاتریوں  
کے ذریعے سے پھیلے ہوں جو ایران سے گزرتے ہوئے ہاکو میں واقع  
بدھ خانقاہ تک جاتے تھے ۔ ممکن ہے بعض صوفیا کے یہاں اس قسم  
کے اثرات راہ پا گئے ہوں لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے  
اسے یکسر ہندو یا بدھ فلسفہ یا مذہب سے ماخوذ قرار نہیں  
دے سکتے ۔ اس مسلک کی انتہائی شکل حسین منصور حلاج کے  
یہاں ملتی ہے جن کے نعرہ ”انا الحق“ کو بعض حضرات ویدانتی نعرہ  
”اھم برہما اسمی“ (میں ہی برہما ہوں) کے عین مطابق بتاتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے صوفیا کے اس سلسلے یا مکتب فکر کے بنیادی نظریات کا جائزہ لیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات ایک آئینہ ہے اور اس میں حقیقت کا عکس یا جلوہ نظر آتا ہے۔ حقیقت ایک ہے، دوئی کا احساس محض ایک فریب ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک رومی اس مکتبہ فکر کے ایک ممتاز نمائندہ ہیں جس نے نوفلاطونیت سے قطع نظر کیا ہے۔ وہ روح مطلق کی مختلف ارتقائی منازل کو بڑی خوبی سے بیان کرتے ہیں :

آمدہ اول باقلیم جہاد  
از جہادی در نباتی اوفتاد  
سالہا اندر نباتی عمر کرد  
وز جہادی یاد ناورد از نہرد  
وز نباتی چہوں بحیوان اوفتاد  
نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد  
جز بہان میلے کہ دارد سوئے آن  
خاصہ در وقتِ بہار و ضیمران  
باز از حیوان سوئے انسانیش  
میکشد آن خالقے کہ دانیش  
ہمچنین ز اقلیم تا اقلیم رفت  
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
عقلہائے اولیش یاد نیست  
ہم ازین عقلش تحول کردنیست



تا رہد زہن عقلِ پر حرص و طلب  
تا ہزاران عقل بیند بوالعجب\*

اس کے بعد علامہ اقبال نے صوفیانہ افکار کے تیسرے دبستان کا تجزیہ کیا ہے جن کے نزدیک حقیقت نور یا خیال ہے۔ یہ بحث مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کے باب سوم کے آخر تک جاری رہتی ہے اور اسی میں تفصیل سے عبدالکریم الجیلی کے افکار اور ان کے انسانِ کامل کے تصور سے بحث کی گئی ہے۔ یہ ساری بحث خالص مابعدالطبیعیاتی ہے اور اس کا جائزہ ہمیں اقبال کے فلسفہ کے تجزیہ

\*مثنوی میں ان اشعار کے علاوہ اور اشعار بھی ہیں جن سے منازل ارتقا کا سراغ ملتا ہے، مثلاً

لرد بانہائست پنهان در جہاں  
پایہ پایہ نا عنانِ آسمان  
ہر کرہ را لرد بانے دیگر است  
ہر روش را آسمانے دیگر است  
گر منی گندہ بود ہمچو منی  
چو بجان پیوست گردد روشنی  
ہر جادی کو کند رو در نبات  
از درختِ بختِ او روید حیات  
ہر نباتی کو بجان رو آورد  
خضروار از چشمہ حیوان خورد  
باز چون جان رو سوئے جانان نہد  
رخت را در عمرے پایان نہد

تعجب ہے کہ تصوف کے مسائل کو غیر اسلامی ماخذ میں تلاش کرنے والوں کو ڈارون کے نظریہ\* ارتقا کا سراغ مولانا روم کے ان اشعار میں نہیں ملتا۔

میں الجھا دے گا جو اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ اس لیے اس کی مزید تفصیل کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ کتاب کے آخری باب یعنی باب چہارم میں ملا صدرا، ملا ہادی سبزواری اور مرزا علی محمد باب کے افکار و خیالات کا جائزہ ہے۔ ان سے بعض صوفیانہ افکار و مسائل پر بھی روشنی پڑتی ہے لیکن دراصل یہ فلسفہ تصوف کی بحث کا جزو ہے جو اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقل مضمون ہے۔

یہ بحث تو تصوف کے فکری، نظریاتی اور تاریخی پہلو سے تعلق رکھتی ہے لیکن تصوف کا جو پہلو سب سے اہم اور قابل غور ہے وہ عام مسلمانوں کی زندگی میں اس کے تصور اور صوفیوں کی زندگی اور ان کے کارنامے ہیں اور دراصل یہی پہلو سب سے اہم ہے۔ بعض مصنفین نے بیشک یہ لکھا ہے کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا لیکن چند واقعات کو چھوڑ کر حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے دور دراز گوشوں میں اسلام کا پیغام ان صوفیائے کرام اور اللہ والوں کے ذریعے سے ہی پہنچا۔ حکمرانوں اور فاتحین کو امور سلطنت، حکومت کے استحکام اور اس کے انتظام سے اتنی فرصت کہاں تھی کہ وہ تبلیغ کے فریضہ کو انجام دیتے اور پھر مصلحت سیاسی و ملکی بھی اس کی مقتضی تھی کہ رواداری کے نام پر غیر مسلم رعایا کو ضرورت سے زیادہ مراعات دی جائیں۔ اس کی بکثرت مثالیں خود بر صغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ سے ہی مل سکتی ہیں۔ ان میں سے بعض نے اپنی غیر مسلم رعایا کے بہت سے تہذیبی اثرات بھی قبول کئے بلکہ بعض (مثلاً جلال الدین اکبر) تو اس حد تک بڑھے کہ انہوں نے ایک نئے دین کی طرح ڈالی جس میں محکوم اور مفتوح قوم کے جذبات اور احساسات کا لحاظ اور ان کی تالیف قلوب کی پالیسی پیش نظر رکھی گئی تھی۔ اس طرح سیاسی مصلحتیں حق پر غالب رہیں اور

جہانگیر کے عہد تک برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے عقائد اور افکار میں بڑا انقلاب آچکا تھا۔ بقول ڈاکٹر انتھیاق حسین قریشی: ۳۹

”متعدد چشمے ایک ہی طرف کو بہہ رہے تھے؛ آخر کار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہو کر ایک بڑا دریا بن گئے۔ اکبر کے مذہبی خیالات جو دین الہی کی شکل میں ظاہر ہوئے اگر محض ایک شاہی دماغ کی سنک سے متعلق ہوتے تو تاریخی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیت نہ ہوتی مگر وہ اس لیے اہم ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں جو رجحانات کچھ عرصہ سے کارفرما تھے، ان کا نقطہ عروج وہی خیالات تھے۔“

جیسا کہ مورخین ۴۰ نے لکھا ہے مبلغین اسلام کی پہلی سرگرمیاں جنوبی ہند میں شروع ہوئیں اور یہ کام عرب مسلمان تاجروں اور دوسرے عام لوگوں کے ذریعے سے ہونا رہا۔ البتہ صوفیائے کرام نے اس سلسلے میں ابتدا سے ہی سرگرمی کا اظہار کیا۔ جنوبی ہند میں ان صوفیا میں قدیم ترین بزرگ جن کے بارے میں کچھ معلومات حاصل ہیں، ایک بزرگ ہیں جن کو نظہر ولی، نظہر شاہ، تنہڑ ولی کے ناموں سے تذکروں میں یاد کیا ہے جن کا انتقال ۱۲۲۵ء میں ہوا اور جن کو ترچنا پلی میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایشیائے کوچک سے تشریف لائے تھے اور ان کے پیر و مرشد سید علی بادشاہ ہرمزی تھے۔ پیر و مرشد کی ہدایت پر وہ جنوبی ہند میں تبلیغ اسلام کے لیے آئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید تھے جو پانڈیا راجا کے مقابلہ میں ۱۲۱۷ء میں شہید ہوئے اور ایروڈی میں دفن ہیں۔ ان کے علاوہ سلسلہ

۳۹ - بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ص ۱۷۳ -

۴۰ - ایضاً ص ۷ -



کئی بھی کہ وہ اس علاقے میں تبلیغ اسلام کا کام شروع کر دیں۔ وہ ۱۸۲۲ء میں یہاں پہنچے اور دس سال تک بڑے صبر و استقامت کے ساتھ کام کرتے رہے۔۔۔ کچھ عرصہ کے بعد سندھ میں صوفیہ کی سرگرمیاں اس قدر وسیع ہو گئیں کہ آج بھی اس علاقے میں ان صوفیاء کی اولاد جا بجا موجود ہے جو کسی نہ کسی زمانے میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔“

یہ صورت حال برصغیر کے پورے طول و عرض کی تھی اور ان علاقوں کے صرف اکابر صوفیہ کا ذکر ہی ایک طویل دفتر کا طالب ہے۔ آج بھی کوئی قابل ذکر شہر یا قصبہ ایسا نہ ملے گا جہاں کسی نہ کسی صوفی نے کسی نہ کسی زمانے میں سلسلہ فیض جاری نہ کیا ہو اور آج تک صدیاں گزرنے کے بعد بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا فیض جاری ہے۔ جن حضرات نے دلی میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء، اجمیر میں حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری، لاہور میں حضرت داتا گنج بخش علی الہجویری کے حالات زندگی پڑھے ہیں اور آج تک ان کے مزارات پر عقیدتمندوں کے گروہ دیکھتے ہیں اور ان کے روحانی تصرفات کی داستانیں سننے اور ان کے فیض کا اعتراف کرتے ہیں وہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ برصغیر میں تبلیغ اسلام، اس کے بعد مسلمانوں کی دینی اور تہذیبی تربیت اور اصلاح میں ان صوفیاء کا کیا کارنامہ ہے۔ خود علامہ اقبال نے بیشمار صوفیاء سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اس پر ہم تفصیل سے ایک باب میں اظہار خیال کریں گے لیکن اس سے یہ تو ثابت ہو ہی جاتا ہے کہ ان صوفیاء کے خیالات اور افکار یا ان کے اعمال و اقوال کو اسلام کے خلاف یا اسلام سے متصادم قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ان میں سے بعض نام نہاد صوفیوں کے یہاں ایسے رجحانات اور میلانات ملتے ہیں تو اس کی دو صورتیں

ہیں۔ ایک تو یہ کہ صوفیوں کی جماعت میں بعض ایسے لوگ بھی شامل ہو گئے تھے جو دراصل صوفی نہ تھے، اس کا اشارہ صوفیوں کی اپنی تحریروں میں ملتا ہے۔ چنانچہ حضرت علی السجورینی کا یہ بیان ہم پہلے نقل کر چکے ہیں جس میں انہوں نے صوفیہ کے تین طبقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے کہ جو صوفیوں کی سی وضع بنائے ہیں اور لوگ اُن کے دام فریب میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ ورنہ صوفی دراصل وہ ہے جس کا خلاصہ طاؤس الفقراء ابوالنصر سراج (عبد اللہ بن علی بن محمد بن یحییٰ)\* کے الفاظ میں یہ ہے: ”

”اللہ تعالیٰ نے تمام مومنین سے بلند و برتر مرتبہ ان کا رکھا ہے جو اولی العلم اور قائمین بالفسط ہیں اور ملائکہ کے بعد انہیں کی شہادت پیش کی ہے اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بھی علما کو جانشین انبیا ارشاد فرمایا ہے، سو یہ القاب میرے خیال میں ان لوگوں کے حق میں وارد ہیں جو کتاب اللہ کا سر رشتہ مضبوط نہانے والے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی متابعت کے پورے کوشاں اور صحابہ اور تابعین کے نقش قدم پر چلنے والے اور اللہ کے اولیاء متقین و صالحین کی راہ اختیار کرنے والے ہیں۔ اور ایسے اشخاص کو طبقات سدگانہ میں رکھا جاسکتا ہے: ایک طبقہ ارباب حدیث کا ہے اور دوسرا فقہاء کا، اور تیسرا صوفیاء کا۔ پس یہی طبقات سدگانہ اولوا العلم اور قائم بالفسط کہے جانے کے مستحق ہیں جو انبیا کے جانشین ہوتے ہیں۔ لیکن اس اشتراک کے بعد صوفیہ انواع عبادات، خفائقی طاعات اور اخلاق جمیلہ سے جن درجات عالیہ اور منازل رفیعہ کو

\*وفات طوس، رجب ۵۳۷ھ، اکتوبر ۱۱۸۸ء۔

۴۔ کتاب اللع، محولہ بالا۔

طے کرنے لگتے ہیں وہاں تک عنائے ظاہری اور فقہا اور اصحاب حدیث کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ صوفیہ کی اولین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں، ان کا مطلوب و مقصود تمام تر اللہ ہی اللہ ہونا ہے اور ماسوا اور لابعنی مشغلوں سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا، قناعت کو اپنا شیوہ بنا لیتے ہیں۔ قلیل کو کثیر پر ترجیح دیتے ہیں۔ غذا، لباس اور ہر قسم کے سامان دنیوی سے صرف مایحتاج کو اختیار کرتے ہیں۔ بجائے تو نگری کے تنگدستی، بجائے سیری کے گرسنگی، بجائے افراط کے قلت، بجائے جاہ و ترفع کے تواضع و انکسار، ہر چھوٹے بڑے کے مقابلہ میں اپنے لیے پسند کرتے ہیں۔ بلائے الہی پر صابر اور قضائے الہی پر راضی رہتے ہیں۔ مجاہدہ اور مخالفت خواہش نفس میں مشغول رہتے ہیں۔“

گویا تصوف کا یہ عملی پہلو ہے جو صوفیہ کی زندگی کے نصب العین اور ان کے لیے راہ عمل متعین کرتا ہے۔ ظاہر ہے اس میں کوئی چیز نہ غیر اسلامی ہے اور نہ کوئی ایسا تصور جس کے مانخذ تلاش کرنے کے لیے یونان، ایران یا ہندوستان کے افکار و مذاہب اور ان کی تہذیب و تمدن کی تاریخ کو کھنگالنے کی ضرورت ہو۔ یہی بات کہ مجاہدہ اور مشاغل میں بعض صوفیہ نے ایسے اعمال اختیار کیے جن میں شدت پائی جاتی ہے اور جن میں سے بعض پر بلاشبہ بعض دوسرے مذاہب کے اعمال و افعال کا شبہ گزرنے لگتا ہے تو اسے ان صوفیہ کا ذاتی فعل، انہماک، شدت، کمہ، لیجیہ جو نہ دوسروں کے لیے مثال بن سکتا ہے اور نہ اس کو تصوف اسلام کے بنیادی تصورات اور اس کے اعمال و افکار سے کوئی تعلق ہے۔

اس بحث کے خاتمہ پر دو اور باتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ تاتاریوں کی یورش نے وسط ایشیا خصوصاً ایران، عراق وغیرہ میں جو غارت گری اور تباہی پھیلائی اس کے نتیجہ کے طور پر لوگوں میں گوشہ نشینی، عزلت پسندی، دنیا کی بے ثباتی اور ناپائیداری کا احساس، انسان کی مجبوری، لاچاری، بیکسی اور بے بسی کا رجحان پیدا ہوا جو ایک طرح کی فراری ذہنیت کا ترجمان ہے اور قوموں کی زندگی کے لیے زہر قاتل ہے کہ اس سے جدوجہد کا جذبہ کمزور پڑتا ہے اور انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر تنازع للبقا میں حصہ لینے سے گریز کرنے لگتا ہے اور بالآخر فنا ہو جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا صرف تصوف اس صورت حال کے رد عمل کا اظہار ہے یا اس کے تاریخی اور سیاسی اسباب کچھ اور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یورش تاتار سے قبل بھی صوفیہ موجود تھے اور ان میں سے بعض کے یہاں اس قسم کے خیالات یورش سے پہلے بھی ملتے ہیں۔ کچھ صوفیہ ایسے ہیں جن تک سیلاب تاتار پہنچا ہی نہیں تھا۔ ان کے کلام پر اس قسم کے اثرات کا سبب یورش تاتار نہیں ہو سکتی۔ بات دراصل یہ ہے کہ ایسے دور میں جو شخصی حکومت، درباروں، امیروں اور سرداروں کا دور ہوتا ہے ایسے حالات اکثر پیش آتے رہتے ہیں جن میں ایک شخص یا ایک خاندان کا عروج و زوال ایک مختصر مدت میں ہی پورا ہو جاتا ہے۔ عباسیوں کے دور میں ہرامکہ کی ایک ایسی مثال ہے۔ خود برصغیر پاک و ہند کی تاریخ میں ایسے انقلابات کی بکثرت مثالیں ہیں کہ جو محلوں میں رہتے اور ناز و نعم میں پرورش پاتے وہ چشم زدن میں معتوب، مفلس اور محتاج ہو کر دربار کی ٹھوکریں کھاتے اور دانہ دانہ کو محتاج پھرتے۔ ان حالات میں ایک عام انسان کے لیے ذہنی سکون کی ایک صورت یہی ہے کہ وہ اس عیش و عشرت، اس سامان طرب



کو محض ایک تماشا سمجھیے - گرمی ہزم بس ایک رفص شرر ہونے لک جائے - یہ صورت حال برصغیر کے آن صوفیہ کے یہاں نظر آتی ہے جو اسے ماحول سے گزرے ہیں - میر تقی میر اس کی ایک مثال ہیں - یہاں میں اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا کہ میر صاحب صوف نہی یا نہیں تھے بہر حال وہ مضامین جو تصوف اور صوفیانہ شاعری کے مضامین کہے جاتے ہیں ان کے کلام میں موجود ہیں بلکہ اس کی چوٹ نو مرزا غالب سے لے کر حسرت ، اصغر ، فانی ، جگر ، عزیز تک کے یہاں ماتی ہے - اس لیے براہ راست یورش باناز سے صوفیانہ خیالات کے پھیلنے کا مسئلہ اس قدر یقینی نہیں ہے جس قدر عام طور پر سمجھا جاتا رہا ہے -<sup>۴۱</sup>

اسی مسئلہ کا ایک پہلو یہ ہے کہ عام طور پر معاشی فارغ البالی سماجی زندگی میں ایک طرح کی بے لگامی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے - عیش و عشرت کے طوفان میں اخلاق قدریں کمزور پڑ جاتی ہیں ، مے و نغمہ کو اندوہ رہا سمجھا جانے لگتا ہے اور

غافل بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

یا بقول سعدی

زنِ نو کن اے دوست در ہر بہار  
کہ تقویمِ پارینہ ناید بکار

اور یہ لے یہاں تک پہنچتی ہے کہ بمول نظیر اکبر آبادی

کونڈی سونٹے کو ہلا ، بھنگ پی اور ڈنڈ پیل

ہی کا نام زندگی رہ جاتا ہے - تصوف نے ہر دور میں اس طرح کی اخلاقی بے لگامی کے طوفان کو روکنے میں ایک اہم کردار ادا کیا

۴۱ - تفصیل کے لیے دیکھیے ، عابد علی عابد مشمولہ ایران نامہ -

ہے۔ اور اپنی سادہ زندگی، توکل، قناعت، خدمت خلق سے اعلیٰ اقدار کا پرچم بلند کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ اپنے مسلک کے ائمہ میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو شمار کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ المجوسیؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ ایک مسلمان کے لیے بالعموم اور صوفی کے لیے بالخصوص امام اور نمونہ ہیں کہ اول تا آخر انھوں نے اپنے آپ کو رضائے الہی کا تابع کر لیا تھا، حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں ہم اقبال کی ایک نظم کے سلسلے میں کسی قدر تفصیل سے اظہار خیال کریں گے۔ حضرت علیؓ المجوسیؓ حضرت عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان میں دیگر اعلیٰ صفات کے علاوہ یہ خصوصیت تھی کہ ان کے لباس میں پیوند لگے ہوتے اور وہ دین کے تقاضوں کو پورے انہماک سے ادا کرتے۔ حضرت عثمانؓ کی خصوصیت یہ تھی کہ مصیبت اور امتحان کے وقت بھی ثابت قدم اور رضائے الہی پر صابر و شاکر رہتے۔ حضرت علیؓ کا درجہ تصوف میں بلند ہے کہ ان کے ذریعہ سے حقیقت الہیہ کی تعلیم ہوئی۔ ظاہر ہے جو صوفی ان خلفائے راشدینؓ کو اپنے لیے مثال اور شمعِ راہ بنائے گا اس کی زندگی ان کے اتباع کا نمونہ ہوگی اور اس میں فقر و استغنا، ایثار، سادگی، صبر و رضا، توکل و قناعت کی صفات موجود ہوں گی اور ان کا سرچشمہ کوئی اور مذہب یا کوئی اور مکتبہ فکر نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں آخری بات کہنے کی یہ ہے کہ ہمارے صوفیہ کے بارے میں بہت سی روایات کی صحت محل نظر ہے۔ صوفیائے کرام کی اپنی تصانیف بہت کم ہیں اور ہم تک پہنچتے پہنچتے ان میں تصرف کا احتمال خاصا ہے۔ ان کے بیشتر خیالات ملفوظات کے وسیلے سے ہم تک آئے ہیں اور ان ملفوظات میں بھی صدیوں کی

آمیزش کے امکانات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ہمیں بنیادی طور پر کسی ایسے عقیدہ، قول یا عمل کو کسی صوفی سے منسوب کرنے میں قطعیت کا دعویٰ نہیں کرنا چاہیے جو صریحاً تعلیمات اسلام کے مخالف ہے کیونکہ، جیسا کہ اکابر صوفیہ نے بار بار فرمایا ہے، اُن کے مسلک کا ماخذ قرآن حکیم، احادیث نبوی اور سیرت صحابہ ہے اور جو شخص شریعت کو ترک کرتا ہے اور ایسا عمل کرتا ہے جو خلاف شریعت ہے اور کہتا ہے کہ وہ صوفی (ملا متیہ) ہے تو بقول علی المہجویری<sup>۴۳</sup> ”اس کا قول یا فعل قابل اعتبار نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کے یہاں بکثرت ایسے صوفیہ سے عقیدت کا اظہار ہوا ہے جو صحیح معنوں میں صوفی اور تصوف اسلام کے علمبردار نہی۔“

## کتابیات

- برصغیر ہاک و ہند میں تاریخ تصوف اسلام -  
 ۱ - Beal's Oriental Biographical Dictionary  
 ۲ - ایضاً -  
 ۳ - کشف المحجوب ، مؤسسہ چاپ و انتشارات امیرکبیر متن تصحیح شدہ  
 وائٹن ٹوکوفسکی ، نیر ماہ یکہزار و سیصد سی و شش -  
 ۴ - ایضاً -  
 ۵ - ایضاً -  
 ۶ - ایضاً -  
 ۷ - ایضاً -  
 ۸ - ایضاً -  
 ۹ - ایضاً -  
 ۱۰ - ایضاً -  
 ۱۱ - ایضاً -  
 ۱۲ - ایضاً -  
 ۱۳ - ایضاً -  
 ۱۴ - ایضاً -  
 ۱۵ - Beal's Oriental Biographical Dictionary  
 ۱۶ - Sufism A.J. Arbery  
 ۱۷ - Mystics of Islam  
 ۱۸ - Sufism-Arbery  
 ۱۹ - کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے - ضیاء احمد بدایونی ، مصنف  
 علی گڑھ جلد ۱ نمبر ۱ فروری ۱۹۴۲ء -  
 ۲۰ - The Development of Metaphysics  
 ۲۱ - ایضاً -  
 ۲۲ - قرآنی تعلیمات، محمد یوسف اصلاحی، اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۶۸ء -  
 ۲۳ تا ۲۵ کشف المحجوب -  
 ۲۶ - The Development of Metaphysics  
 ۲۷ - ایضاً -

۲۸ - ایضاً -

۲۹ - ایضاً -

۳۰ - مثنوی مولانا روم -

Comments on the nature of Islamic Arts and its Symbols - ۳۱

Dr. R. Ettinghausen-Papers of International Islamic  
Colloquium 1957-58. Punjab University Lahore.

۳۲ - میراث ایران -

۳۳ - ایضاً -

۳۴ - ایضاً -

۳۵ - ایضاً -

۳۶ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ - ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ،

ترجمہ ہلال احمد زبیری - کراچی -

۳۷ - ایضاً -

۳۸ - ایضاً -

۳۹ - ایضاً -

۴۰ - کتاب اللمع -

۴۱ - ایران نامہ -

۴۲ - کشف المحجوب -

۴۳ - ایضاً -

---

باب دوم

**اقبال اور مسلکِ تصوف**

(کلام اقبال کی روشنی میں)

## باب دوم

# اقبال اور مسلکِ تصوف

(کلام اقبال کی روشنی میں)

تصوف کی تاریخ اور اس کے ماخذ کی بحث میں ہم کسی قدر تفصیل سے علامہ اقبال کی تصنیف ایران میں مابعدالطبیعیات کے ارتقاء کے حوالہ سے تصوف کے تاریخی ارتقا پر ان کی تنقید کا جائزہ لے چکے ہیں۔ اس جائزہ سے یہ بات تو ظاہر ہو جاتی ہے کہ اقبال کم از کم ابتدائی ادوار میں تصوف اسلام کو خالص اسلامی ماخذ قرآن اور حدیث اور صحابہ کرام کی تعلیمات کے مطابق تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کے خیال میں ایران پہنچ کر بیرونی عناصر اور اثرات نے اس اسلامی تصوف کی صورت بدل دی اور بہت سے ایسے خیالات، افکار، اعمال اور مسائل اس میں داخل ہو گئے جو اصلاً روح اسلام کے منافی تھے۔ یہ تصنیف، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، علامہ کی ابتدائی دور کی تصانیف میں ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف لکھتے ہیں:

This work is Iqbal's first philosophical attempt and, therefore, is not free from the marks of immaturity; and yet until it is superseded by a more comprehensive work, it will retain its importance in oriental studies. It was written at a time when he was an admirer of Pantheism—a world view which he completely repudiated

a few years later. That is why he has spoken in the introduction in such glowing terms of Ibn-al-Arabi, has given in the text practically no place to his future teacher and guide, Jalaluddin Rumi, and has paid more attention to the treatment of Pantheistic Sufism than to any other Philosophical school. In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskwaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early western orientalists and has denied these great thinkers the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to re-write this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts and would have also given to Rumi's thought the extensive treatment it really deserved."

اگرچہ ہمیں پروفیسر شریف کی رائے سے پورا اتفاق نہیں اور یہ خلاف واقعہ بھی ہے کیونکہ علامہ نے مولانا روم کے بارے میں خاصی واضح رائے دی ہے تاہم یہ درست ہے کہ آگے چل کر اقبال کے خیالات، افکار اور نظریات میں ارتقا کی بدولت خاصا فرق نظر آتا ہے جسے بعض حضرات تضاد سے تعبیر کرتے ہیں۔ دراصل یہ ارتقا ایک فطری اور منطقی عمل ہے جس سے علامہ اقبال گزرے ہیں۔ ممکن ہے پروفیسر شریف کے بقول اگر علامہ اقبال اس کتاب پر نظر ثانی کرتے تو شاید وہ اس میں رد و بدل کرتے لیکن یہ صورت موجودہ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ علامہ کی دوسری تصانیف اور بالخصوص شاعری کے وسیلہ سے ان کے خیالات اور اس کے ارتقا کا جائزہ لیں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے اسرار خودی کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ آگے چل کر علامہ اقبال کی فکر کا محور خودی



اور اس کا ارتقا ہے اور یہ شعر کے پردہ میں ان کے حکیمانہ افکار کا اظہار ہے۔ مثنوی<sup>۲</sup> کے آغاز میں مولانا جلال الدین رومی کے یہ تین شعر ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر  
کز دام و ددِ ملولم و انسانم آرزوست  
زین ہمرہانِ مست عناصرِ دلم گرفت  
شیرِ خدا و رستمِ دستام آرزوست  
گفتم نہ یافت می نشود جستہ ایم ما  
گفت آنکہ یافت می نشود آتم آرزوست

ان اشعار کے تجزیہ سے مولانا روم کے اس مسلک کا اندازہ ہونا ہے

۱۔ انسان کی تلاش - (انسان کامل یا مرد مومن)

۲۔ مست عناصرِ ہمرہایوں سے بیزاری

۳۔ جلال و جمال ، طاقت و رعنائی کے مثالی کرداروں کی آرزو

۴۔ سعی مسلسل ، تلاش پیہم ، کاوش جاودانی -

اگر غور کیا جائے تو مثنوی انہیں عناصر کی تفصیل اور تشریح ہے اور ظاہر ہے مولانا روم ایک صوفی ہیں اور جیسا کہ ہم تفصیل سے لکھیں گے وہ ایک مخصوص صوفیانہ مسلک کے امام ہیں -

اس کے بعد مثنوی کے تمہیدی اشعار ہیں - ان میں یہ اشعار

دیکھیے :

انتظارِ صبحِ خیزان می کشم  
اے خوشا زرتشتیانِ آنشم  
نغمہ ام از زخمِ بے پرواستم  
من نوائے شاعرِ فرداستم

عصر من دانندہ اسرار نیست  
یوسف بن بہر این بازار نیست

نا امید استم ز یاران و دیم  
طور من سوزد کہ می آید کیم

اس کے بعد کا بند ہے :

ساقیا برخیز و مے در جام کن  
محو از دل کاوشِ ایام کن

شعلہ آہ کہ اصلش زمزم است  
گر گدا باشد پر سنارش جم است

ہی کند اندیشہ را ہشیار تر  
دیدہ بیدار را بیدار تر

- - - - -  
- - - - -

خیز و در جامم شرابِ ناب ریز  
بر شبِ اندیشہام مہتابِ ریز

نا سوئے منزل کشم آوارہ را  
ذو بیابی دہم نظارہ را

یہ انداز بیان ان صوفی شعرا کا ہے جن پر اقبال نے اعتراض کیا ہے۔ مثلاً حافظ کی بے ہرستی اور رندی جو دراصل محض ایک انداز بیان ہے، اسے بالکل لفظی معنوں میں لینا انصاف سے بعید ہے۔ میرے کہنے کا مقصد یہ نہیں کہ میں واقعی حافظ کو صوفی سمجھتا ہوں یا ان کے سارے کلام کو معرفت اور حقیقت کا ترجمان جانتا ہوں۔ یہ ایک الگ بحث ہے لیکن یہ انداز بیان اتنا عام ہے کہ محض

اس کی بناء پر حافظ ، اقبال یا کسی بھی شاعر کے مسلک کے بارے میں حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ مے و مینا ، جام و صہبا ، ساقی و پیانہ بار بار اقبال کے کلام میں ملتے ہیں اور یہ محض شاعرانہ استعارے اور شاعرانہ انداز بیان ہے جو صوفی اور غیر صوفی ہر قسم کے شعرا کے یہاں عام ہے بلکہ بعض شعراء جو مسلمان کہلاتے ہیں ان کے کلام میں ایسے عناصر موجود ہیں جن کا اسلام یا مسلمانی سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر الیساندوبوسانی ، ذقیقی (وفات ۱۹۵۲ء) کی یہ مشہور غزل پیش کرتے ہیں ، جس کے آخری دو شعر دیکھیے :

برافکند اے صم ابرِ بہشتی  
 جہان را خلعتِ اردی بہشتی  
 [بہشت اے عدن را گلزار ماند  
 درخت آراستہ حورِ بہشتی  
 چنان گر در جہان بر سان کہ گوئی  
 ہلنگ آہو نکیرد جز بکشتی  
 جہان طاؤس گونہ گشت بنگر  
 بجائے نرمی و جائے درشتی  
 زمین بر سان خون آلودہ دیا  
 ہوا برسان مشک اندودہ مہشتی  
 بدان ماند کہ گوئی از مے و مشک  
 مثالِ دوست بر صعرا نبشتی

لبِ رخسارِ او ہمرنگِ یاقوت  
 مٹے پر گونہ جامہ کنشتی  
 ز گل بوئے گلاب آید ازان سان  
 کہ ہنداری گل اند گل سرشتی  
 دیقی چار خصالت برگزیدہ است  
 بہ گیتی از ہمہ خوبی و زشتی  
 لبِ یاقوت رنگ و نالہ چنگ  
 مے خون رنگ و دینِ زردہشتی

اس غزل میں محبوب کو صنم یا بت کہا گیا ہے۔ باغ کو  
 بہشت عدن اور درختوں کو حوران بہشتی، شراب سرخ جامہ کنشتی  
 ہے اور آخری دو اشعار میں چار خصائل برگزیدہ گنائے ہیں :  
 لبِ یاقوت رنگ، نالہ چنگ، مے خون رنگ اور دینِ زردہشتی۔

اس پر بصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر بوسانی لکھتے ہیں :

"The abundance of religious images in so short and so old a poem is remarkable; they all refer to non-Muslim religions, to kufr; the idols, the Christian Church, the wine used in its rites and in those of Zoroastrianism, Zoroastrianism itself. This cannot have been invited by Daqiqi and points to an older tradition. First of all it is clear that here the mention of Zoroastrianism has nothing to do with a profession of Zoroastrianism on the part of the poet. If it were so he would have been a very bad Zoroastrian indeed, putting on the same level his religion, and the Rensis of an epeba, wine and merry music, all things equally

forbidden both by Zoroastrianism and Islam. The din-i-Zardahisti is here a symbolic cypher of something 'forbidden'. It is a symbol of libertinage".

دقیقی کے کلام سے ڈاکٹر بوسانی جو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ ایک حد تک درست ہے کہ شاعری میں ایسی علامات ، اشارات اور استعارات کا استعمال ظہور اسلام سے قبل عرب شاعری میں اور شراب و شاہد بازی کا رواج ایران و عرب کی تہذیبی زندگی میں موجود تھا ۔ اسی شاعرانہ انداز بیان کو اسلامی دور کے شعرا نے اختیار کر لیا ۔ شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مسلمان ابتدائی دور میں شاعری کی طرف متوجہ نہیں ہوئے ۔ قرآن حکیم میں شاعروں کی مذمت موجود ہے ۔ اس لیے جو لوگ شعر کہتے ان کے سامنے جو اسلوب اور آہنگ شاعری کا تھا وہ اسلامی نہ تھا ۔

دقیقی کے سلسلے میں ایک اور نکتہ بھی قابل غور ہے ۔ اپنے مزاج کے اعتبار سے وہ خالص ایرانی معلوم ہوتا ہے اور عربوں کو ناپسند کرتا ہے ۔ فردوسی نے شاہنامہ میں اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گشتاسب و ارجاسب کے بیان میں دقیقی نے ہزار ابیات لکھی تھیں اور وہ اشعار فردوسی نے شاہنامہ میں شامل کر لیے ۔

فردوسی کے یہ شعر دیکھیے :

کنون رازبا باز جویم ترا  
حدیثِ دقیقی بگویم ترا

چنان دید گویندہ یک شب بخواب  
کہ یک جام میداشتے چون گلاب

دقیقی ز جائے پدید آمدے  
بدان جامِ مے داستانها زدے

بہ فردوسی آواز دادے کہ مے  
مخور جز بہ آئین کاؤس و کے

دقیقی کی یہ فرمائش کہ شراب نیابی طریقہ سے پہو ایک نفسیاتی کیفیت کی غماز ہے۔ اس کی تائید شبلی کے ایک اور بیان سے ہوتی ہے :

”دقیقی کے زمانے تک فارسی زبان میں عربی الفاظ اس طرح مخلوط تھے کہ دونوں سے مل کر گویا ایک نئی زبان پیدا ہو گئی تھی۔ عباس مروزی کے کل چار شعر ہیں لیکن عربی الفاظ فارسی سے زیادہ ہیں۔ رودکی و شہید بلخی وغیرہ کا کلام بھی اسی کے قریب قریب ہے۔ سب سے پہلے جس نے فارسی زبان کو اس آمیزش سے پاک کر کے مستقل زبان کی حیثیت دے کی وہ دقیقی ہی ہے۔ اس کے سینکڑوں شعر پڑھتے چلے جاؤ عربی کا ایک لفظ نہیں آتا۔“

ایک ایرانی کی حیثیت سے دقیقی کا یہ کارنامہ مسحسن ہوگا کہ اس نے فارسی کو عربی الفاظ سے پاک کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی یہ ذہنیت اس کا تعلق ان لوگوں سے پیدا کر دیتی ہے جنہوں نے ذہنی طور پر عربوں کی فتح ایران اور غلبہ اسلام کو قبول نہیں کیا تھا اور اس کا اظہار مختلف سیاسی اور مذہبی تحریکوں کی صورت میں ہوتا رہا جن کا لچھ حال ہم لکھ چکے ہیں۔

مختصر یہ کہ مثنوی اسرار و رموز میں یہی علامت شاعری استعمال ہوئے ہیں جو فارسی صوفیانہ شاعری میں عام تھے۔ مثلاً شراب کا استعارہ ہی لیجیے :

گفت اے دیوانہ ارباب عشق  
جرعہ گبر از شراب ناب عشق

فاش گو اسرارِ پیرِ مے فروش  
 موجِ مے تنو کسوتِ مینا بیوش  
 خردہ بر مینا مگیر اے ہوشمند  
 دل بذوقِ خردہ مینا بہ بند

یہ چند اشعار تو صرف تمہید میں ہیں۔ باقی مثنوی بھی اس سے  
 خالی نہیں :

بادہ از ضعفِ خودی بے پیکر است  
 پیکرش مت پذیرِ ساغر است  
 گرچہ پیکر می پذیرد جامِ مے  
 گردش از ما دام گیرد جامِ مے  
 کیفیتِ ہا خیزد از صہبائے عشق  
 ہست ہم تقلید از اسہائے عشق  
 از خمِ ہستی مئے گلفام گیر  
 نقدِ خود از کیسہٴ ایام گیر  
 کوچک ابدالش سوئے بازار رفت  
 از شرابِ بوعلی سرشار رفت  
 از تمنا مے بجام آمد حیات  
 گرم خیز و تیز گام آمد حیات  
 از چمن زارِ عجم گل چیدہ  
 نو بہارِ ہند و ایران دیدہ  
 اندکے از گرمیِ صحرا بخور  
 بادہ دیرینہ از خرما بخور

یہ چند اشعار ہم نے صرف بطور نمونہ یہاں درج کیے ہیں۔ ایک باب میں ہم تفصیل سے اقبال کے اسلوب شاعرانہ پر صوفیانہ شاعری کے انداز بیان کا جائزہ لیں گے۔ یہاں اسرار خودی اور رموز بیخودی سے بعض صوفیانہ موضوعات و مباحث کے باب میں اقبال کے خیالات کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ تمہیدی ابواب میں بیان کیا جا چکا ہے عشق اور علم کی بحث صوفیا کے مسلک اور افکار میں ایک اہم موضوع ہے۔ اس بارے میں اقبال کا نقطہ نظر کیا ہے، مثنوی اسرار خودی میں یہ شعر دیکھئے :

عقلِ ندرت دوش و گردوں ناز چہست  
ہیچ مدانی کہ این اعجاز چہست

زندگی سرمایہ دار از آرزو ست  
عقل از زائیدگانِ بطنِ اوست

چہست نظمِ قوم و آئین و رسوم  
چہست رازِ تازگیہائے علوم

آرزوئے دو بزورِ خود شکست  
سر ز دل بیرون رد و صورت بہ بست

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش  
فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش

زندگی مرکبِ چو در جنگاہِ باخت  
بہرِ حفظِ خویشِ اہلِ آلاتِ ساخت



آگہی از علم و فن مقصود نیست  
 غنیمت و گل از چمن مقصود نیست  
 علم از سامان حفظِ زندگی است  
 علم از اسبابِ تقویمِ خودی است  
 علم و فن از پیش خیزانِ حیات  
 علم و فن از خانہ زادانِ حیات

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم و فن کا مقصد آگہی نہیں بلکہ  
 یہ تو حفظِ خودی کے لیے منجملہ اور اسباب اور آلات کے ایک  
 سبب اور ایک آلہ ہے جسے زندگی نے خود تخلیق کیا ہے۔ اصل  
 استحکامِ خودی کو کہ مرکزِ حیات ہے عشق سے حاصل ہوتا ہے۔  
 چنانچہ اگلے بند کا عنوان ہی یہ ہے ”در بیان اینکه خودی از  
 عشق و محبت استحکام می پذیرد۔“

نقطہٴ نورے کہ نامِ او خودی است  
 زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است  
 از محبت می شود پائندہ تر  
 زندہ تر ، سوزندہ تر ، تابندہ تر  
 از محبت اشتعالِ جوہرِش  
 ارتقائے ممکناتِ مضمشرِش  
 فطرتِ او آتشِ اندوزد ز عشق  
 عالمِ افروزی بیاموزد ز عشق  
 عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست  
 اصلِ عشق از آب و باد و خاک نیست

در جهان ہم صلح و ہم پیکار عشق  
 آبِ حیوان بیخِ جوہر دار عشق  
 از نگاہِ عشق خارا شق بود  
 عشقِ حق آخر سراپا حق شود  
 عاشقی آموز و محبوبی طلب  
 چشمِ نوحے قلبِ ایوبے طلب  
 کیمیا پیدا کن از مستِ گلے  
 بوسہ زن بر آستانِ کاملے  
 سمعِ حود را همچو رومی بر فروز  
 روم را در آتشِ تبریز سوز

اقبال کے یہاں اس قسم کے اشعار بکثرت مختلف مجموعوں میں  
 موجود ہیں، ان میں سے بعض حضرات اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے  
 ہیں کہ اس کے صاف و سادہ معنی یہ ہیں کہ اقبال 'علم و فن' اور  
 'حکم و دانش' کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے لیکن علم و حکمت  
 کے محدود ترین معنوں میں بھی اقبال اس کی اہمیت کا اعتراف  
 کرتے ہیں، جاوید نامہ میں فرماتے ہیں:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب  
 نے رِ رِ رِ دختراںِ بے حجاب  
 نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست  
 نے ز غریبانِ ساق و نے از قطعِ موست  
 محکمی او را نہ از لادینی است  
 نے فروغش از خطِ لانی است

قوتِ افرنگ از علم و فن است  
از ہمین آتش چراغش روشن است

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ  
مغزِ میباید نہ ملبوسِ فرنگ

فکرِ چالاکى اگر دارد بس است  
طبعِ دراکى اگر دارد بس است

لیکن اس علم و فن کی رسائی یا اس کے ذریعے سے رسائی کی بس ایک حد ہے : تسخیرِ کائنات ، مادی وسائل کا حصول اور مادی ترقی - اگر یہ علم محض اس تک محدود ہو کر رہ جائے نو بقول مولانا روم :

علم را برتن زنى مارے بود

اسی لیے اقبال نے دانش کی دو قسمیں بتائی ہیں :

اک دانشِ نورانی اک دانشِ برہانی  
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی

یہی دانش برہانی ہے جسے ہم عرف عام میں عقل یا علم کا نام دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس علم میں جس قدر اضافہ ہوتا ہے انسان پر اسی قدر اپنے جہل اور بے بصری کا انکشاف ہوتا ہے اور ساری کائنات ایسے ایک حیرت کدہ نظر آتی ہے اور ہر قدم پر ایک نیا عالم اس کی حیرت میں اضافہ کے لیے موجود رہتا ہے - اسی لیے ضربِ کلیم میں فرماتے ہیں :

ہنگام کا صدف گہر سے خالی  
 ہے اس کا طلسم سب شبیلی  
 انجامِ خرد ہے بے حضوری  
 ہے فلسفہ زندگی سے دوری

ضرب کام میں فرماتے ہیں :<sup>۱۳</sup>

شوقِ ناپید و خرد می گزردش صورتِ مار  
 عقل کو تابعِ فرمانِ نظر کر نہ سکا  
 ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا  
 اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا  
 'ذی حکمت کے خم و بیچ میں الجھا ایسا  
 آج تک فیصلہٴ نفع و ضرر کر نہ سکا  
 حس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا  
 زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اور جاوید نامہ<sup>۱۴</sup> کا یہ شعر :

گفت این علم و ہنر ؟ گفتم کہ پوست  
 گفت حجت چیست ؟ گفتم روئے دوست

اور اسی جاوید نامہ میں یہ شعر ہیں :

علم در اندیشہ می گیرد مقام  
 عشق را کشادہ قلب لا ینام

۱۳ - ضربِ کام میں ص ۶۷ -

۱۴ - جاوید نامہ ص ۳۷ -

علم تا از عشق برخوردار نیست  
جز تماشاخانہ افکار نیست  
این تماشاخانہ سحرِ سامری است  
علم بے روح القدس افسون گری است  
بے بجلی مرد دانا رہ نبرد  
از لکدکوب خیالِ خویش مرد  
بے تجلی زندگی رنجوری است  
عقل مہجوری و دین مہجوری است

اس نارسائی کا معمولی سا اندازہ اس سے کیجیے کہ بقول  
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم :<sup>۱۵</sup>

”کوئی بڑے سے بڑا فلسفی ایسا نہیں گزرا جس کو خلق خدا  
نے مذہبی پیشوا تسلیم کر کے اس کی پیروی کی ہو، بقول  
عارف رومی :

گر باستدلال کارِ دین بدے  
فخر رازی رازدارِ دین بدے  
ہائے استدلالیان چوبین بود  
ہائے چوبین سخت بے تمکین بود  
نورِ حق از سینہٗ سینا مجو  
روشنی از چشمِ ناینا مجو

ابن سینا جیسے فلسفی اور جلال الدین رومی جیسے صاحبِ حال  
کا مقابلہ کرتے ہوئے علامہ اقبال بھی کہہ گئے ہیں :

۱۵۔ نفسیات واردات روحانی، ولیم جیمز، ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم،  
مجلس ترقی ادب طبع دوم ۱۹۶۵ لاہور، مقدمہ ص ۵۔

بو علی اندر غبارِ نافہ گم  
ستِ رومی پردہٴ محمل گرفت

غرض عقل کی نارسائی اور عقل کے وسیلہ سے حاصل شدہ علم کی  
سے مائیک کی اعتراف اقبال کے بہاں بار بار ملتا ہے۔ - جندِ منتخب  
اشعار اور دیکھیے :

خرد سے راہرو روشن بصر ہے  
خرد کیا ہے چراغِ رہگذر ہے  
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا  
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

(بال جبریل)

عقل گو آسناں سے دور نہیں  
اس کی تقدیر میں حضور نہیں  
دل بنا بھی کر خدا سے طلب  
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

(بال جبریل)

بگذر از عقل و درآویز : موجِ یمر عشق  
کہ دران جوئے تنک مایہ گہر پمدا بیست

(پیامِ مشرق)

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس  
بہا : عشقِ کمالی ز یک فنی دارد

(پیامِ مشرق)

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است  
بت پرست و بت فروش و بت گر است

ہا بہ زندانِ مظارِ بستہای  
از حدودِ حسی برونِ نا جستہای

(اسرارِ خودی)

عقل اور علم ، دانشِ مکتب کے بارے میں یہ وہی نقطہٴ نظر ہے جو صوفیہ کا ہے ۔ شاہ بوعلی قلندر سے منسوب یہ دوہرہ سنئے :

ہوتھی تھی سو کھوٹی بھٹی پنڈت بھیہا نہ کوئے  
ایک ہی اچھر پریم کا پھیرے سو پنڈت ہونے

یہی پریم کا ایک اچھر ہے جس کی صوفیا نے تعلیم و تلقین کی ہے اور اسے معرفت کا زینہ قرار دیا ہے ۔

یہ عشق اور محبت کیا ہے ؟ کیا اس سے مراد صرف صنف مخالف سے ایک جنسی لگاؤ ہے یا اس کے معانی اور مفہوم میں اس سے زیادہ وسعت ہے ۔ میر تقی میر اردو کے مشہور شاعر اور صوفی منش انسان تھے ۔ ان کے والد محمد علی اپنے زہد و تقویٰ کی بناء پر علی متقی کہلاتے تھے ۔ میر اپنی خود نوشتہ سوانح عمری ذکر میں فرماتے ہیں :

”ہمیشہ یاد الہی میں مصروف رہتے تھے اور حق تعالیٰ نے ہمیشہ انہیں ذلت سے محفوظ رکھا اور جب کبھی ان کی طبیعت شگفتہ ہوتی تو فرماتے کہ بیٹا عشق اختیار کرو ، عشق ہی اس کارخانہ پر مسلط ہے ، اگر عشق نہ ہوتا تو یہ تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ۔ بے عشق کے زندگانی وبال ہے اور عشق میں دل کھونا اصل کمال ہے ۔ عشق ہی بنانا ہے اور عشق ہی بگاڑتا ہے ۔“

ہے عشق نباید بود ہے عشق نباید زیست  
پیغمبرِ کنعانی ، عشقِ سبرے دارد<sup>۱۶</sup>

اور ان اشعار میں میر کی زبانی عشق کی نوعیت سنیں :

عشق ہی عشق ہے جہاں دیکھو  
سارے عالم میں بھر رہا ہے عشق  
عشق معشوق عشق عاشق ہے  
یعنی اپنا ہی مبتلا ہے عشق  
کون مقصد کو عشق بن پہنچا  
آرزو عشق ، مدعا ہے عشق

\* \* \*

عشق سے نظم ہے یعنی عشق ہے کوئی ناظمِ خوب  
ہر شے یاں پیدا جو ہوئی ہے موزوں کر لایا ہے عشق  
ظاہر باطن ، اول آخر ، پائیں بالا عشق ہے سب  
نور و ظلمت، معنی و صورت، سب کچھ آہوا ہے عشق  
موج زنی ہے میرِ فلک تک ، ہر لہجہ ہے طوفاںِ زا  
سرنا سر ہے نلاطمِ جس کا وہ اعظم دریا ہے عشق

اور عقل و عشق کے مرتبہ کا اندازہ بھی ان کے سامنے ہے :

سور میرے جنوں کا جس جا ہے  
دخلِ عقل اس مقام میں کیا ہے

۱۶ - خواجہ احمد فاروقی ، میر تقی میر حیات اور شاعری ، ایجن ٹری  
اردو ہند علی گڑھ ، ۱۹۵۳ء اشاعت اول ص ۵۵-۵۴ -



میر کا ذکر یہاں صرف بطور مثال کیا گیا اور نہ صوفیا کی اپنی  
تحریروں میں عشق کے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا گیا ہے - دیکھیے  
علامہ اقبال اس موضوع پر کس طرح اظہار خیال فرماتے ہیں :

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات  
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات  
عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات  
علم ہے پیدا سوال ، عشق ہے پنہاں جواب  
(ضرب کلیم ص ۱۳)

بگذر از عقل و درآویز موجِ ہم عشق  
نہ دران جوئے تنک مایہ گہر پیدا نیست  
(پیام مشرق ص ۲۰۳)

عشق کی نیچ جگردار اڑالی کس نے  
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی  
(بال جبریل ص ۱)

\*\*\*

می نداند عشق سال و ماہ را  
دیر و زود و نزد و دورِ راہ را

عقل در کوہی شگافے می کند  
تا بہ گردِ او طوافی می کند

کوہ پیشِ عشق چون کاہی بود  
دل سریع السیر چون ماہی بود  
(جاوید نامہ ص ۱۷)

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق  
ابن آدم سرے از اسرارِ عشق  
(جاوید نامہ ص ۶۸)

\* \* \*

زندگی را شرع و آئین است عشق ،  
اصل مہذیب است دین ، دین است عشق  
(جاوید نامہ ص ۱۱۲)

\* \* \*

علم بر بیم و رجا دارد اساس  
عاشقان را نے امید و نے ہراس  
علم برسان از جلالِ کائنات  
عسوی غرق اندر جالِ کائنات  
علم را بر رفته و حاضر نظر  
عشق گوید آنچہ می آید نگر  
علم پیمان بستہ با آئینِ جبر  
جارہ او چیست غیر از جبر و صبر  
عشق آزاد و غمور و ناصبور  
در تماشائے وجود آمد جسور  
(جاوید نامہ ص ۱۳۹)

\* \* \*

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق  
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بامِ ابھی  
(بانگ درا ص ۳۱۲)

نشانِ راهِ ز عقلِ ہزار حیلہِ مہرِس  
 بیا کہ عشقِ کمالی ز یک فنی دارد  
 (پیام مشرق ص ۱۹۴)

رموزِ بیخودی میں عقل و عشق کا موازنہ ذرا تفصیل سے ہے :

سومن از عشق است و عشق از سومن است  
 عشق را ناممکن ما ممکن است  
 عقل سفاک است و او سفاک تر  
 پاک تر ، چالاک تر ، بے باک تر  
 عقل در بیچاکِ اسباب و علل  
 عشق چوگانِ بازی میدانِ عمل  
 عشق صید از زورِ بازو افگند  
 عقل مکار است و دامے می زند  
 عقل را سرمایہ از بیم و شک است  
 عشق را عزم و بقین لاینفک است  
 آن کند تعمیر تا ویران کند  
 این کند ویران کہ آبادان کند  
 عقل چون باد است ارزان در جهان  
 عشق دہباب و بہائے او گران  
 عقل محکم از اساس چون و چند  
 عشق عریان از لباس چون و چند  
 عقل میگوید کہ خود را پیش کن  
 عشق گوید امتحانِ خویش کن

عقل با غیر آشنا از اکتساب  
عشق از فضل است و باخود در حساب

عقل گوید شاد شو ! آباد شو !  
عشق گوید بنده شو\* ، آزاد شو

(رموز بیخودی - ص ۱۲۵-۱۲۶)

اور اس سے آگے اس عشق کے ایک مظاہرہ کو اس طرح نظم  
کے ہیں :

عشق را آرام جان حریت است  
ناله اش را ساریان حریت است

آن شنیدسی کہ ہنگامِ نبرد  
عشق با عقلِ ہوس پرور چہ کرد

ان امامِ عاشقان پور رسول\*  
سروِ آزادے ز بستانِ رسول\*

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر  
معنی ذبیحِ عظیم آمد پسر

ہر آن شہزادہ خیر الملل  
دوشِ ختم المرسلین\* نعم الجمل

سرخ رو عشقِ غبور از خونِ او  
شوخیِ این مصرعہ از مضمونِ ہو

(رموز بیخودی ۱۲۶-۱۲۷)

\* یہ وہی مقامِ عبدیت ہے جس کو حضرت مجدد الف ثانی احمد  
سرہندیؒ کے افکار میں کمالِ معرفت کہا گیا ہے - اس کی تفصیل  
اپنے موقع پر ملاحظہ ہو -

مسلک تصوف میں عشق کی نوعیت کے بارے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں :

“Semitic religion is a code of strict rules of conduct, the Indian Vedanta on the other hand, is a cold system of thought. Sufism avoids their incomplete psychology, and attempts to synthesise both the Semitic and the Aryon formulas in the higher category of Love”.

فلسفہ کی تاریخ میں ’عشق‘ کی تعریف اور تشریح پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس تفصیل کو یہاں دوہرانے کی ضرورت نہیں۔ صرف یہ دیکھنا ہے کہ صوفی اس باب میں کیا کہتے ہیں۔ جیسا کہ تمہیدی ابواب میں بیان کیا جا چکا ہے صوفیہ اپنی تعلیمات اور مسلک کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث نبویؐ پر رکھتے ہیں۔ عشق، عشق الہی اور عشق رسولؐ کے بارے میں وہ قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبویؐ سے استدلال کرتے ہیں۔

سورة البقرة میں ارشاد ہوا ہے :

”اور ایک آدمی وہ (بھی) ہیں جو علاوہ خدا تعالیٰ کے اوروں کو بھی شریک (خدائی) قرار دیتے ہیں اُن سے ایسی محبت رکھتے ہیں جیسی محبت اللہ سے (رکھنا ضروری) ہے اور جو مومن ہیں اُن کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قوی محبت ہے۔“

(سورة ۲ آیت ۱۶۵)

اور سورة آل عمران میں ہے :

”آپ فرما دیجیے کہ اگر تم خدا تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میرا اتباع کرو۔ خدا تعالیٰ تم سے محبت کرنے لگیں گے اور تمہارے سب گناہوں کو معاف کر دیں گے اور

اللہ تعالیٰ بڑے معاف کرنے والے بڑی عنایت فرماتے  
والے ہیں۔“

(سورۃ ۳ - آیت ۳۱)

سورۃ الہایدہ میں ارشاد ہے :

”اے ایمان وائو! جو شخص تم میں سے اپنے دین سے  
پھر جائے تو اللہ تعالیٰ بہت جلد ایسی قوم پیدا کر دے گا جس  
سے اس کو (یعنی اللہ تعالیٰ کو) محبت ہوگی اور اُن کو اُس  
سے (یعنی اللہ تعالیٰ سے) محبت ہوگی۔“

(سورۃ ۵ - آیت ۵۴)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا :  
اس پاک ذات کی قسم ہے جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ تم  
میں سے کوئی (کامل) ایماندار نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں اس  
کے نزدیک اس کے باپ اور اس کی اولاد سے زیادہ محبوب نہ  
ہو جاؤں۔<sup>۱۸</sup> حضرت انسؓ سے بھی بعینہ یہ حدیث مروی ہے مگر  
اس کے آخر میں یہ الفاظ زیادہ ہیں ”اور تمام لوگوں سے زیادہ  
محبوب نہ ہو جاؤں۔“

ایک اور حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ :

”آپؐ نے فرمایا یہ تین باتیں جس کسی میں ہوں گی وہ  
ایمان کی شیرینی کا مزہ پائے گا ، اللہ اور اس کا رسولؐ اس کے  
نزدیک تمام ماسوا سے محبوب ہوں اور جس کسی سے محبت  
کرنے تو اللہ ہی کے لیے اس سے محبت کرے ، اور کفر میں  
واہس جانے کو ایسا برا سمجھے جیسے آگ میں ڈالے  
جانے کو۔“

۱۸ - تہرید بخاری ، کتاب الایمان ، ص ۱۶ -

۱۹ - ایضاً ص ۱۶-۱۷ -

صوفیہ نے احوال کی جو تفصیل بتائی ہے وہ حسب ذیل ہے :

- ۱ - مراقبہ - ۲ - قرب - ۳ - محبت - ۴ - خوف - ۵ - رجا -
- ۶ - شوق - ۷ - انس - ۸ - اطمینان - ۹ - مشاہدہ - ۱۰ - یقین -

صوفیہ کے بقول مقامات اور احوال کی یہ منزلیں کسی مرشد کامل کی رہبری اور رہنمائی میں طے کر کے صوفی اپنی منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے - ان میں سے ہر مقام اور حال کے مختلف مدارج ہیں - محبت کے تین مدارج بتائے گئے ہیں :

- ۱ - عام لوگوں کی محبت جو خدا کے احسان اور عنایت کے شکرگزاری سے ان کے دل میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ قلب انسان فطری طور پر اپنے محسن کی طرف مائل ہوتا ہے -
- قرآن حکیم میں سورۃ رحمان میں اللہ تعالیٰ نے ان نعمتوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیں اور پوچھا ہے کہ ان نعمتوں میں سے تم کس کس کو جھٹلاؤ گے یہ محبت کا ادنیٰ درجہ ہے -

- ۲ - دوسرا درجہ محبت کا صادقین کی محبت ہے جو خدائے تعالیٰ کے بے نیازی ، جلال و جبروت ، عظمت و شوکت کو دیکھ کر ان کے قلوب میں پیدا ہوتی ہے - اس کی مثال ابوالحسن زوری (وفات ۵۲۹۹/۱۲۰۹ء) کے اس قول میں ملتی ہے :

”ہک الاستار و کشف الاسرار -“

”ہردے چاک ہو گئے اور اسرار و رموز منکشف ہو گئے -“

- ۳ - تیسرا درجہ محبت کا وہ ہے جو صدیقین و عارفین کو حاصل ہوتا ہے اور اس کا حصول معرفت کامل کا نتیجہ ہوتا ہے یہ طبقہ بلا کسی سبب کے خدا کو دوست رکھتا ہے -

اس کی ایک مثال رابعہ عدویہ (وفات ۱۸۵/۸۰۱ء) ہیں جو رابعہ بصرہ:

کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ ان کا شمار بیع تابعین میں ہوتا ہے اور وہ مشہور صوفی بزرگ سری سقطی کی ہم عصر تھیں، بصرہ کی رہنے والی تھیں اور بچپن میں یتیم ہو گئی تھیں، حدیث کی عالم تھیں اور بڑی عابد و زاہد تھیں، ہمیشہ روزہ رکھا کرتیں۔ دن کو اپنے اقا کی خدمت کرتیں اور رات کو عبادت الہی میں مصروف رہتیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک رات ان کا آقا بیدار ہوا تو دیکھا کہ رابعہ کا کمرہ بقیعہ نور بنا ہوا ہے اور وہ ایک گوشہ میں سر بسجود انتہائی نیازمندی سے کہہ رہی ہیں: خداوند! تو جانتا ہے کہ میرا دل میرا فرمانبردار ہے۔ اگر میں دوسرے کی مملوک نہ ہوتی تو ایک لمحہ بھی نیری یاد سے غافل نہ رہتی، لیکن تو نے مجھ کو ایک مخلوق کے قبضہ میں دے رکھا ہے ناچار نیری خدمت میں دہر سے حاضر ہوتی ہوں۔ یہ سنتے ہی آقا پر خوف طاری ہوا اور اس نے رابعہؓ کو آزاد کر دیا۔ رابعہؓ نے بقیعہ عمر عبادت و ریاضت میں گزاری۔ وہ اکثر و بیشتر روتی رہتی نہیں اس لیے نہیں کہ ان کو دوزخ کا خوف یا جنت کی طلب بھی بلکہ محض اللہ کی محبت کی وجہ سے۔ تذکرۃ الاولیاءؒ میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت رابعہ بصریؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا، آپؐ نے پوچھا اے رابعہؓ تم مجھ کو دوست رکھتی ہو، میں نے جواب دیا اے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) وہ کون ہے جو اب تو دوست نہیں رکھتا لیکن حق تعالیٰ کی محبت نے مجھ کو اس طرح گھیر رکھا ہے کہ اس کے سوا کسی اور کی دوستی یا دشمنی کے لیے میرے دل میں کوئی جگہ ہی باقی نہیں رہی۔ تاریخ تصوف اسلام میں حضرت رابعہؓ 'حب الہی' کا مثالی نمونہ ہیں۔ تذکرۃ الاولیاء میں ہی ان کی یہ دعا مذکور ہے:

”خداوند! اگر تو حشر کے دن مجھ کو دوزخ میں بھیجے گا تو



میں تیرا ایک ایسا راز فاش کر دوں گی جس کی وجہ سے دوزخ مجھ سے ہزار سالہ راہ کے فاصلہ پر بھاگ جائے گا۔ خداوند! تو نے دنیا میں جو کچھ میرا حصہ مقرر کر رکھا ہے اسے اپنے دشمنوں میں تقسیم کر دے اور جو کچھ آخرت میں مقرر کر رکھا ہے اسے اپنے دوستوں میں بانٹ دے اس لیے کہ میرے لیے صرف تیری ذات ہی کافی ہے۔ خداوند! اگر میں عذاب دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کروں تو تو مجھے دوزخ میں ڈال دے اور اگر میں جنت کی آرزو میں عبادت کرتی ہوں تو تو مجھے ہمیشہ کے لیے اس سے محروم کر دے۔ لیکن خدایا اگر میں صرف تیری محبت کی خاطر عبادت کرتی ہوں تو مجھے اپنے جالِ ازلٰی سے محروم نہ رکھنا۔“

ہم نے عشق اور محبت کے الفاظ اس بحث میں بطور مترادف استعمال کیے ہیں۔ محبت درجہ کمال کو پہنچے تو عشق ہے لیکن صوفیہ (اور خود اقبال نے بھی) اس امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا ہے، اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر خلیفہ عیدالحکیم فرماتے ہیں: ”محبت انسان کو انسان کے ساتھ بھی ہوتی ہے اور جالِ فطرت کے ساتھ بھی۔ بعض اوقات مجرد تصورات مثلاً حرمت، عدل، وغیرہ کے ساتھ بھی۔ طبیعت کا لگاؤ عشق کے درجے تک پہنچ جاتا ہے اور عاشق پر وہی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں جو شخصی عشق کا خاصہ ہیں۔ غرض کہ عشق افراد کا بھی ہو سکتا ہے اور اشیا یا مظاہر فطرت کا بھی اور معقولات و مجردات کا بھی، اسی طرح بندہ کو خدا کا بھی عشق ہو سکتا ہے، جذب و کشش کی کیفیتیں مختلف ہیں مگر انسان کے پاس محبت یا عشق کے علاوہ اور کوئی الفاظ نہیں، زبان کا افلاس محبت کی اس بوقلمونی اور ثروتِ تاثرات کو ادا کرنے سے قاصر ہے۔“

مولانا روم اسی کیفیت کو بیان کرتے ہیں :

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیان  
چون بعشق ایم نعل باشم ازان  
گرچہ نفسیر زبان روشن گراست  
لیک عشق بے زبان روشن تراست  
غنل در سرخش چو خر در گل بخفت  
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت<sup>۲۲</sup>

مولانا رومی جو علامہ اقبال کے پیر و مرشد ہیں ان کی مثنوی میں اس موضوع پر دو اشعار ہیں ان میں سے بعض جہاں نقل کیے جاتے ہیں :

عاشقی پیدا است از زاری دل  
نست بیماری چون بیماری دل  
علت عاشق ز علتہا جداست  
عشق اضطراب اسرار خداست<sup>۲۳</sup>  
عاشقان را ہر نفس سوزید نیست  
بر دہ وبران خراج و عشر نیست  
خون شہدان را ز آب اولی تر است  
این خطا از صد ثواب اولی تر است  
در درون تعبہ رسم نبلہ نیست  
چہ غم از غواص را باچیلہ نیست

۲۲ - مثنوی دفتر اول ص ۲ -

۲۳ - مرآۃ المثنوی ، ص ۱۰۱ و ۱۰۲ بعد

نو ز سرستان قلاؤزی مجو  
 جامه چاکان را چه فرمائی رفو  
 علت عشق از همه دینها جداست  
 عاشقان را مذهب و ملت جداست  
 با دوعالم عشق را بیگانگی  
 اندر و هفتاد و دو دیوانگی  
 تو که یوسف نیستی یعقوب باش  
 همچو او با گریه و آشوب باش  
 تو که شیرین نیستی فرهاد باش  
 چو نغمه لیلای تو بجنون گرد فاش  
 شاد باش اے عشق خوش سودائے ما  
 اے طیبِ جمله علتہائے ما  
 اے دوائے نخوت و ناموسِ ما  
 اے تو افلاطون و جالینوسِ ما  
 هیچ عاشق خود نباشد وصل جو  
 تا نہ معشوقش بود جویائے او  
 یک عشق عاشقان تن زه کند  
 عشق معشوقان خوش و فربه کند  
 در دل معشوق جمله عاشق است  
 در دل عذرا همیشه وامق است  
 در دل عاشق بجز معشوق نیست  
 در میان شان فارق و مفروق نیست

عشق زنده در روان و در بصر  
 هر دمی باشد ز غنچه نازه تر  
 عشق آن زنده گزین کوی باقیست  
 وز شراب جانفزات ساقیست  
 عشق آن بگزین که جمله انبیا  
 یافتند از عشق او کار و کبا  
 عشق بر مرده نباشد پائدار  
 عشق را بر حی جان افزائی دار  
 عشق ز اوصاف خدائی بے نیاز  
 عاشقی بر غیر او باشد مجاز  
 زانکه آن مس زر اندود آمده است  
 ظاہرش نور، اندرون دود آمده است  
 چون شود نور و شود پیدا دخان  
 بفشرد عشق مجازی آن زمان  
 داند آن کونیک بخت و محرم است  
 زیرکی ابلیس و عشق از آدم است  
 زیرکی بفروش حیرانی بخر  
 زیرکی ظلمت و حیرانی نظر  
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد  
 کوه در رمض آمد و چالاک شد  
 عشق جان طور آمد عاشقا  
 طور مست و خمر موسی صاعقا

گر نبودے بہر عشق ہاک را  
کے وجودے دادے افلاک را

من بدان افراشم چرخ سنی  
تا علوی عشق را فہمے کنی

عشق آن شعلہ است کو چون ہر فروخت  
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

تیغ لا در قتل غیر حق براند  
درنگر زان پس کہ بعد از لا چہ ماند

ماند اللہ باقی جملہ رفت  
شاد باش اے عشق شرکت سوز رفت

عشق جوشد بحر را مانند دیگ  
عشق ساید کوہ را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف  
عشق لرزاند زمین را از گزاف

پیر رومی کے اشعار کے اس مختصر انتخاب سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ صوفیہ کے یہاں عشق کا تصور کیا ہے۔ عملی طور پر صوفیہ میں عشق کی پہلی منزل کسی سرشد کامل سے عشق ہے جو عشق رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی تربیت کی طرف پہلا قدم ہے اور یہ عشق رسول \* صوفیہ کے یہاں ایک اہم منزل سلوک ہے۔ علامہ اقبال مثنوی اسرار خودی میں اس بحث میں کہ خودی کو عشق و محبت سے استحکام حاصل ہوتا ہے، عشق کے بارے میں چند شعر

لکھ کر (جو نقل ہوئے) فرماتے ہیں :

ہست معشوقے نہان اندر دلت  
چشم اگر داری بیا بنائمت  
عاشقانِ او ز خوبان خوب تر  
خوشر و زیبا تر و محبوب تر  
دل ز عشقِ او نوانا می شود  
خاک ہمدوشِ ثریا می شود  
خاکِ نجد از میضِ او چالاک شد  
آمد اندر وجد و بر افلاک شد  
در دل مسلم مقامِ مصطفیٰ<sup>۶</sup> است  
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰ<sup>۶</sup> است

اس کے بعد نعتِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں چند نہایت  
بر اثر اشعار ہیں جن سے اقبال کے عشقِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)  
کی شدت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے اور آخر میں اس عشق کا اثر  
دیکھیے :

لبفیت ہا خیزد از صہبائے عشق  
ہست ہم تقلید از اسمائے عشق  
کاملِ بسطام در تقلید فرد  
اجتناب از خوردنِ خرہوزہ کرد

عاشقی ؟ محکم شو از تقلیدِ یار  
ناکمندِ تو شود یزدانِ شکار  
اندکے اندر حرائے دل نشین  
نرکِ خود کن سوئے حق ہجرتِ گزین

محکم از حق شو سوئے خود گم زن  
لات و عزائے ہوس را سر شکن  
لشکرے پیدا کن از سلطانِ عشق  
جلوہ گر شو بر سرِ فارانِ عشق  
تاخدائے کعبہ بنواز ترا  
شرحِ انی جاعل سازد ترا

عشق میں تقلید کا کمال یہ ہے کہ حضرت بایزید بسطامی نے  
خربوزہ کھانے سے محض اس لیے اجتناب فرمایا کہ آپ کو معلوم  
نہ تھا کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے یہ پھل کس طرح کھایا  
بھا۔ اقبال فرماتے ہیں ”اسی کامل تقلید کا نام عشق ہے۔“ ۲۴۶

اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں عشق رسول (صلی اللہ علیہ  
وسلم) سے متعلق بکثرت اشعار ملتے ہیں :

ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ اوست  
بحر و بر در گوشہٴ دامنِ اوست  
سوزِ صدیق و علیؑ از حق طلب  
ذرہٴ عشقِ نبیؐ از حق طلب

زالکہ ملت را حیات از عشقِ اوست  
برگ و سازِ کائنات از عشقِ اوست

(پیام مشرق)

عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں بعض صوفیہ نے اس حد تک  
شدت کا اظہار کیا ہے کہ یہ معنی ظاہرِ آن کے کلمات ہر کفر کا

گان ہوتا ہے ، مثلاً وفور شوق میں محبت اور عشق الہی پر عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ترجیح دینا ، اس قسم کا ایک مشہور شعر ہے :

اللہ کے پلے میں وحدت کے سوا کیا ہے  
لینا ہے بسیں جو کچھ لے لیں گے مجد سے

اقبال کے یہ شعر دیکھیے :

معنی حرفم کئی تحقیق اگر  
بنگری با دید صدیق اگر  
فوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ  
از خدا محبوب بر گردد نبیؐ

(اسرار خودی و رموز بیخودی ص ۱۱۷)

بدن واماند و جانم در تگ و پوست  
سوئے شہرے کہ بطحا در رہ اوست  
ہو باش این جا و با خاصان بیامیز  
کہ من دارم ہوائے منزل دوست

بعض صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور آج بھی آپ سے محبت رکھنے والے اسی طرح آپ سے مستفیض ہوسکتے ہیں جس طرح آپ کی حیات طیبہ میں ہوتے تھے۔ اپنے ایک خط میں علامہ اقبال فرماتے ہیں :

”میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اسی طرح مستفیض ہوسکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں تو اس



قسم کے عقائد کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہوگا۔  
اس واسطے خاموش رہتا ہوں۔“

یہ مسئلہ بالکل وہی اہل باطن اور اہل ظاہر کی کشمکش کا ہے جس کا اظہار تاریخ تصوف میں بار بار ملتا ہے اور اقبال کا نقطہ نظر عین صوفیہ کے نقطہ نظر کے مطابق نظر آتا ہے، اس لیے یہ قیاس بے جا نہیں کہ اقبال خود بہت سے اسرار و رموز کا اظہار کرنے میں نامل کرتے تھے اور صرف ایک حد تک ہی ان کا انکشاف کرتے تھے بقول ان کے (ساقی نامہ) :

اگر بک سرِ موئے برتر ہرم  
فروغِ تجلی بسوزد ہرم

اس عشق کے مناظر و مظاہر بکثرت ہیں۔ ان میں سے بعض کا ذکر اقبال نے اس طرح کیا ہے :

والعہ معراج

وہ یک گام ہے ہمت کے لیے عرش برین  
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات  
سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

شہادت حضرت امام حسینؑ

رموز بیخودی میں ”در معنی حریت اسلامیہ و سرِ حادثہ“  
کربلا“ کے عنوان سے فرماتے ہیں :

ہر کہ پیمان یا ہو العوجود بست  
گردنش از بندِ ہر معبود رست  
مومن از عشق است و عشق از مومن است  
عشق را ناممکنِ ما ممکن است

عقل سفاک است و او سفاک تر  
ہاک تر تر چالاک تر بیباک تر

عقل در پیچاک اسباب و علل  
عشق جوگان باز میدانِ عمل

عشق صید از زورِ بازو افگند  
عقل مکار است و دامِ می‌زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک است  
عشق را عزم و یقین لاینفک است

غرض عقل و عشق کا موازنہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

عشق را آرام جاں حریت است  
نافہ اش را ساربان حریت است

آن سنیدستی کہ ہنگامِ نبرد  
عشق با عقلِ ہوس پرور چہ کرد

آن امام عاشقان پورِ بتولؑ  
سرو آزادے ز بستانِ رسولؐ

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر  
معنی ذبحِ عظیم آمد پسر

بہرِ آن شہزادہ خیر الممل  
دوشِ ختم المرسلینؐ نعم الجمل

سرخ رو عشقِ غیور از خونِ او  
شوخیِ این مصرع از مضمونِ او

درمیانِ است آن کیوانِ جناب  
 همچو حرفِ قلِ ہوا اللہ در کتاب  
 خاست آن سر جلوہ خیر الامم  
 چون سحابِ قبلہ یاران در قدم  
 بر زمینِ کربلا بارید و رفت  
 لالہ در ویرانہا کارید و رفت  
 تا قیامت قطع استبداد کرد  
 موجِ خونِ او چمنِ ایجاد کرد

اسی سلسلے میں اسرار و رموز میں ”در بیان این کہ مقصد حیات  
 مسلم اعلائے کلمۃ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد  
 در مذہب اسلام حرام است“ کے عنوان سے لکھتے ہیں :

قلب را از صبغة اللہ رنگ دہ  
 عشق را ناموس و نام و ننگ دہ  
 طبعِ مسلم از محبتِ قاہر است  
 مسلم ار عاشق نباشد کافر است

اسی سلسلے میں لاہور کے مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ  
 میان میر کا ذکر کیا ہے :

حضرت شیخ میان میر ولی  
 ہر خفی از نورِ جانِ او جلی  
 بر طریقِ مصطفیٰ محکم پئے  
 نغمہٗ عشق و محبت را نئے  
 تربتش ایمانِ خاکِ شہر ما  
 مشعلِ نورِ ہدایت بہرِ ما

اس کے بعد کا عنوان ہے : اندرز میرنجات نقشبند المعروف  
 بہ بابائے صحرائی کہ برائے مسلمانان ہندوستان رقم فرمودہ است ۔  
 اسی میں مولانا روم کا وہ مشہور شعر ہے :

علم را بر تن زنی مارے بود  
 علم را بر دل زنی بارے بود

اور پھر ایک قصہ اخوند روم ، بیان کیا جو حلب میں درس علوم  
 دیتے تھے :

ہائے در زنجیرِ نوجیمات عقل  
 کشتیش طوفانیِ ظلماتِ عقل

موسیقی بیگانہ سبنائے عشق  
 بے خبر ار عشق و از سودائے عشق

اور اسی قصہ میں ہے :

سوزِ شمس از گفتہ ملا فزود  
 آنشے از جاںِ نبریزی کشود

بر زمبن برق نگاہِ اوفتاد  
 خاک از دمِ او شعلہ زاد

آنشے دل خرمینِ ادراک سوخت  
 دفترِ آن فلسفی را پاک سوخت

مولوی بیگانہ از اعجازِ عشق  
 نا شناسِ نغمہائے سازِ عشق

سوزِ عشقِ از دانشِ حاضرِ مجوے  
کیفِ حقِ از جامِ آبنِ کافرِ مجوے  
دانشِ حاضرِ حجابِ اکبرِ است  
بتِ ہرست و بتِ فروش و بتِ گرِ است

\* \* \*

فطرتش از سوزِ عشقِ آزادِ ماند  
درِ جہانِ جستجوِ ناشادِ ماند  
عشقِ افلاطونِ علتِ ہائے عقل  
بہ شود از نشترش سودائے عقل  
جملہ عالمِ ساجد و مسجودِ عشق  
سومناتِ عقلِ را معمودِ عشق

مسجدِ قرطبہ اقبال کی ایک مشہور نظم ہے جس سے ان کے  
فکری نظام کے بعض پہلوؤں کی وضاحت ہوتی ہے۔ مثلاً نظریہٴ فن ،  
نظریہٴ زمان و مکان وغیرہ۔ اس نظم میں ایک بند میں عشق کے باب  
میں یہ اشعار ملتے ہیں :

مرد خدا کا عملِ عشق سے صاحبِ فروغ  
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام  
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو  
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام  
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا  
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام  
عشق دمِ جبرئیل ، عشق دلِ مصطفیٰ  
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام

عشق کی مستی ہے پیکر گل تابناک  
 عشق ہے صہبائے خام ، عشق ہے کاس الکرام  
 عشق فقیہ حرم عشق امیر جنود  
 عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام  
 عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات  
 عشق سے نور حیات ، عشق سے نار حیات

شہادت حضرت امام حسینؑ کے سلسلے میں ہم اقبال کے اشعار  
 پیش کر چکے ہیں۔ قرآن حکیم میں بیشمار ایسے واقعات ہیں جن کی  
 تشریح صرف عشق سے ہو سکتی ہے۔ ایک واقعہ حضرت ابراہیم  
 اور نمرود کا ہے کہ بقول اقبال :

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق  
 عقل ہے محو تماشاے لب بام ابھی

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق  
 معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

صوفیہ پر اکثر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ عشق کے  
 جذبہ سے مغلوب ہو کر بعض اوقات ایسے کلمات ان کی زبان سے ادا  
 ہوتے ہیں کہ عالم ہوش میں ان کے ادا کرنے والے کو کافر  
 کہیں۔ مثلاً عاشق کفر اور مسلمانی میں تمیز نہیں کرتا ، علامہ  
 اسے ایک اور پہلو سے دیکھتے ہیں :

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی  
 نہ ہو تو مردِ مسلمان بھی کافر و زندیق

کافر بیدار دل پیش منم  
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

\* \* \*

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولین ہے عشق  
عشق نہ ہو تو شرع و دین بتکدہ تصورات

سطور بالا میں اقبال کے کلام سے ان کے تصور عشق کے باب میں جو مثالیں پیش کی گئی ہیں ان سے اقبال کے نظریہ کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ عشق کا ماخذ حکیم افلاطون کا فلسفہ عشق ہے چنانچہ ماورائے جنسی عشق کو عرف عام میں فلاطونی عشق ہی کہتے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں :

”جہاں تک عشق کے نظریات کا تعلق ہے ان کے دلائل و شواہد کے ایک معتدبہ حصہ کا سراغ افلاطون یونانی تک لگایا جا سکتا ہے جس نے تمام تصورات کو خواہ وہ اسلامی ہوں یا مسیحی بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔“ ۲۷

جہاں تک سراغ لگانے کی بات ہے افلاطون کے علاوہ دیگر مذاہب اور فلسفوں میں بھی عشق و محبت کے سوز کا سراغ مل جائے گا لیکن اقبال کا نقطہ نظر اس بارے میں واضح طور پر مولانا روم اور بعض دوسرے اکابر صوفیہ کے نقطہ نظر سے اس قدر قریب ہے کہ ان کے نظریات کا ماخذ قرآن حکیم ، احادیث نبوی ، تاریخ اسلام ، سیرت صحابہ اور صوفیہ کی تعلیمات ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ عملی زندگی میں بھی اقبال کی سیرت سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس سے ہم ایک باب میں الگ بحث کر رہے ہیں۔ یہاں ہم کشف المحجوب سے کچھ اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے ہجویریؒ کے نقطہ نظر کی وضاحت ہوتی ہے :

محبت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے ہجویری فرماتے

ہیں: ۲۸

”بہنی لغت گویند محبت ماخوذ است از حبہ بکسر حا و آن  
تخہائے بود کہ اندر صحرا بر زمین افتد بس حب را حب  
نام کردند از آنکہ اصل حیات اندر آنست چنانکہ اصل نبات  
اندر حب چنانکہ آن تخم اندر صحرا بریزد و اندر خاک پنهان  
شود و باران ہا بر آن می آید و آفتاب ہا بر آن می تابد و سرما  
و گرما بر آن می گذرد و آن تخم بہ تغیر ازینہ متغیر نمی گردد  
چون وقت و سہ فراز رسد بروید و گل برآرد ، و ثمرہ دہد ،  
پہچنین حب اندر دلے چون مسکن گیرد بحضور و غیب و  
بلاء و محنت و راحت و لذت و فراق و وصال متغیر نگردد ۔“

اس تعریف کی روشنی میں اقبال کے دو اشعار دیکھیے جو  
مسجد قرطبہ کے عنوان سے ہم اوپر نقل کر چکے ہیں ، اسی کی  
صدائے باز گشت منائی دیتی ہے ، عشق اصل حیات ہے ۔ موت اس  
پر حرام ہے ۔ زمانہ بدلتا ہے لیکن عشق زمانے کی رو کو تھام لیتا  
ہے ۔ اس سے پیکر گل تابناک ہے ۔ حضور و غیب ، بلا و محنت ،  
راحت و لذت ، فراق و وصال اس کے سیکڑوں مقام ہیں اور عشق  
ان سب سے گزرنا ہے اور خود زمانہ کے تغیرات سے اثر پذیر نہیں  
ہوتا ۔ بعض صوفیہ کے اقوال اور اعمال جو بظاہر شریعت کے مطابق  
نظر نہیں آتے ، ان کی تاویل میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عشق  
کی ایک منزل ہے جس میں عبادت ظاہری اور پابندی شریعت باقی  
نہیں رہتی ، ہجویری ۲۹ فرماتے ہیں ۔“

۲۸ - کشف المحجوب متن تصحیح کردہ والتین ژوکوفسکی ، بقلم

محمد عباسی ، موسسہ چاپ و انتشارات امیر کبیر ۔

۲۹ - ایضاً ص ۴۰۲-۴۰۳ ۔



”محبت آنست کہ با طاعت محبوب دست درآغوش کنی و از مخالفت و بے اعراض کنی از آئین ہر گاہ کہ دوستی اندر دل قوی تر بود فرمان دوست بر دوست آسان تر بود ، و این رد آن گروہ است از ملاحدہ کہ گویند بندہ اندر دوستی بدرجہٴ رسد کے طاعت ازوے برخیزد ، و این محال بود کہ اندر حال صحت عقل حکم تکلیف از بندہ ساقط شود از آئین اجماع است کے شریعت محمد مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہرگز منسوخ نشود و چو از یک کس روا باشد برخاستن آن در حال صحت از ہمہ کس روا باشد و این زندقہ محض باشد۔“

یہ بیان اتنا صاف اور واضح ہے کہ اس سے نہ صرف مسلک محبت میں بلکہ صوفیہ کے مسلک اور نظام فکر میں کہیں بھی ترک شریعت کی گنجائش نہیں رہنی اور جن حضرات نے تصوف اسلامی کے نام پر اس طرح کی باتیں لکھی ہیں ان کا تصوف محل نظر ہے اور یہی وہ تصوف ہے جس سے نہ صرف اقبال بلکہ صوفیہ نے خود گریز کیا ہے اور یہ بات صرف اقبال کے دور کی نہیں ، علی الہجویری اپنے زمانے کی شکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں<sup>۳۰</sup> :

”خدائے عز و جل مارا اندر زمانہ پدیدار آوردہ است کہ اہل آن ہوا را شریعت نام کردہ اند و طلب جاہ و ریاست و تکبر را عز و علم و ریاء خلق را خشیت و نہان داشتن کینہ را اندر دل حلم و مجادلہ را مناظرہ ، و محاربہ و سفاہت را عظمت ، و نفاق را زہد و تمنیٰ را ارادت و ہذیان طبع را معرفت ، و حرکات دل و حدیث نفس را محبت و العاد را فقر و وجود را صفوت و زندقہ را غناء و ترک شریعت پیغمبر را (صلی اللہ علیہ وسلم) طریقت و آفت اہل زمانہ را معاملت نام کردہ اند۔“

عشق کے سلسلے میں مولانا روم کے اشعار ہم پہلے نقل کر چکے ہیں، ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ابال اس مسلک خاص میں بھی ان کے فیض کا اعتراف کرتے ہیں :

گرہ از کار این ناکارہ واکرد  
غبارِ رہگذر را کیمیا کرد

نئے آن نے نوازے پاکبازے  
مرا با عشق و مستی آشنا کرد<sup>۳۱</sup>

\* \* \*

صوفیانہ مسلک میں ایک مسئلہ فقر کا ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ عرف عام میں تصوف اور فقر تقریباً مترادف ہیں۔ عام طور پر فقر کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان دنیوی اشیا کی ملکیت سے دستبردار ہو جائے، کسی حاجت کے لیے اسباب ظاہری کے حصول کے لیے جد و جہد نہ کرے، اور امداد غیبی کی توقع پر ہاتھ پاؤں ہلانے سے معذور رہے۔ ہمارے یہاں تو فقر کے معنی اس سے بھی دو قدم آگے بھک منگے اور سوالی کے ہیں جو کتے کی طرح در در مارا بھرتا ہے اور کسی کے سامنے دست طلب دراز کرنے میں عار محسوس نہیں کرتا۔ دیکھیے، پیر رومی فقر کے بارے میں کیا فرماتے ہیں :<sup>۳۲</sup>

۳۱۔ اشارہ مولانا کی مثنوی کے اس ابتدائی شعر کی طرف :

بشنواز نے چون حکایت می کند  
از جدائیہا شکایت می کند

اسی مضمون کا اعادہ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے آغاز میں ہے۔

۳۲۔ مرآۃ المثنوی ص ۲۷ و مابعد۔

چون شکستہ می رہد اشکستہ شو  
امن در فقر است اندر فقر رو

\* \* \*

محنت فقر ارچہ کم از نیش نیست  
از بلائے اغتنا خود بیش نیست

\* \* \*

کار درویشی و رائے فہم تست  
سوئے درویشان تو منگر سست مسست  
زانکہ درویشی و رائے کارہا ست  
دمہدم از حق مر ایشان را عطا ست  
بلکہ درویشان و رائے ملک و مال  
روزی دارند ژرف از ذوالجلال

\* \* \*

آنچنان کز فقر می ترسند خلق  
زیر آب شور رفتہ تا بخلق

گر ہترسیدے ازان فقر آفرین  
کنجہا شان کشف گشتے دوازمین

جملہ شان از خوف غم در عین غم  
در پستی ہستی دویہ در عدم

دیو می ترساندت ہر دم ز فقر  
ہمچو کبکش صید کن اے باز صقر

فقر آن محمود تست اے بے سعت  
 طبع ازو دایم ہمی ترسانلت  
 گربدانی رحم این محمود راد  
 خوش بگوئی عاقبت محمود باد  
 فقر آن محمود تست اے نیم دل  
 کم شنو زین مادر طبع مذل  
 چون شکار فقر کر دی تو یقین  
 ہمچو کودک اشک باری یوم دین

\* \* \*

فقر فخری نہ از گراف است و مجاز  
 صد ہزاران عز پنہان است و ناز  
 فقر فخری بہر آن آمد سنی  
 تا ز طماعان گریزم ور غنی  
 گنج ہا را در خزائے زان نہند  
 تا ز حرصِ اہلِ دنیا وارہند

\* \* \*

آن گروہے کز فقیری ہئے ہرند  
 صد جہت زانہردگان فانی تراند  
 مردہ از یکروست فانی در گزند  
 صوفیان از صد جہت فانی شدند  
 مرگ یک قتل است و این سی صد ہزار  
 ہر یکے را خونبہائے بیشمار

گرچہ کشت این قوم را حق بارہا  
ریخت بہرِ خونبہا انبارہا

\* \* \*

آن فقیران لطیف خوش نفس  
کز پٹے تعظیمِ شان آمد عبس

آن فقیری بہرِ پیچا بیچ نیست  
بل پٹے آنکہ بجز حق بیچ نیست

\* \* \*

فقر کے متعلق یہ خیالات کم و بیش تمام صوفیہ کے افکار و خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور صوفیہ اس کی بنیاد قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر رکھتے ہیں۔ اس سے متعلق حوالے تمہیدی ابواب میں نظر سے گزرے، یہاں ہم پھر ایک مرتبہ کشف المحجوب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔<sup>۲۳</sup>

”ہدائیکہ درویشی اندر راہ خداوند عز و جل مرتبتی عظیم است و درویشان را خطرے بزرگ کہا قال اللہ تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ لا یستطیعون ضرباً فی الارض بحسبہم الجاہل اغنیاء من التعفف و نیز گفت ضرب اللہ مثلاً عبداً مملو کاً لا یقدر علی شیئی و نیز گفت تتجانی جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم خوفاً و طمعاً و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فقر را اختیار کرد و گفت اللہم احیننی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین و نیز گفت در روز قیامت خداوند تعالیٰ گوید ادنوا منی احبائی فبقول الملائکۃ من احباک فیقول فقراء المسلمین و مانند این آیات و روایات بسیار است تا حدی کہ از مشہوری

بائبات آن حاجت نیابد ، مرصحت دلائل را ، و اندر وقت پیغمبر  
عم فقرا و مساجرین بودند آنان کے اندر حکم اداۓ عبودیت و  
صحبت پیغمبر عم ششستہ بودند اندر مسجد وے و از اشغال بکلی  
اعراض کردہ و ترک معارضہ بگفتہ و خداوند را تعالیٰ بروزی  
خود استوار داشتہ و توکل بروے کردہ تا رسول (صلی اللہ علیہ  
وسلم) مامور بود بصحبت و قیام کردن حق ایشان چنانکہ  
فرمود عز من قائل و لا تطرد الذین یدعون ربہم بالغداۃ و  
العشی یریدون وجہہ و نیز گفت و لا تعد عنک عنہم نرید  
زینۃ الحیوۃ الدنیا و لا نطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا ۔“

غرض نہایت تفصیل سے قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے فقر  
کی فضیلت بیان کرنے کے بعد اس کے مختلف پہلوؤں سے بحث کرتے  
ہیں اور مختلف صوفیہ کے اقوال اور ارشادات کا حوالہ دیتے ہیں ۔۴۳

۱۔ ایک فقر رسمی ہے اور ایک حقیقی ، فقر رسمی افلاس  
اضطراری ہے اور فقر حقیقی اقبال اختیاری ۔

۲۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ درویش کا جس قدر ”دست تنگ تر“  
ہوتا ہے ، ”حال“ اس پر ”کشادہ تر“ ہوتا ہے ۔

۳۔ کسی درویش کی ایک بادشاہ سے ملاقات ہوئی ، بادشاہ نے کہا  
”کوئی حاجت ہو تو کہو“ ، درویش نے جواب دیا کہ میں  
اپنے ”بندہ بندگانِ خود“ سے کوئی حاجت نہیں رکھتا ۔  
بادشاہ نے ہوجھا بہ کیونکر؟ کہنے لگا میرے دو غلام ہیں  
کہ دونوں تیرے خداوند ہیں : ایک حرص اور دوسرے  
طول امل ۔

۴۔ فقیر وہ نہیں کہ جس کا ہاتھ ”متاع“ و ”زاد“ سے خالی ہو بلکہ  
وہ کہ جس کی طبیعت ”مراد“ سے خالی ہو ۔

۵۔ یحییٰ بن معاذ نے فرمایا : فقر خوف زوال کا نام ہے اور فقر علامت صحت ہے ۔

۶۔ ابوالحسن نوری نے فرمایا : فقیر نہ ہونے پر خاموش رہتے ہیں اور ہو تو بذل کرتے ہیں یعنی اگر کچھ نہ ملے تو خاموش رہتے ہیں اور اگر کچھ ملتے ہیں تو دوسروں کا حق اس پر اولیٰ تر جانتے ہیں اور سخاوت کرتے ہیں ۔

۷۔ شیخ المشائخ ابوالقاسم الجنید بن محمد فرماتے ہیں : فقر نام ہے دل کو 'اشکال' سے خالی کرنے کا ۔

مولانا رومی کے اشعار اور کشف المحجوب کے ان اقتباسات کے بعد اب اقبال کے کلام میں فقر ، فقیری اور درویشی سے متعلق بہ اشعار دیکھیے :

مردِ فقیر آتش است ، میری و قیصری خس است  
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است

دہد بہ قلندری ، طنطنہ سکندری  
آن ہمہ جذبہ کلیم ، این ہمہ سحرِ سامری

آن بہ نگاہ می کشد ، این بہ سپاہ می کشد  
آن ہمہ صلح و آشتی ، این ہمہ جنگ و داوری

بر دو جہان کشاہتند ، ہر دو دوام خواہند  
این بہ دلیلِ قاہری آن بہ دلیلِ دلبری

\* \* \*

ضربِ قلندری بیار سدِ سکندری شکن  
رسمِ کلیم تازہ کن رونقِ ساحری شکن

(جاوید نامہ ص ۲۸)

این سلیمانی است ، آن سلطانی است  
آن سراپا فقر و این سلطانی است

\* \* \*

گرچه باشی از خداوندانِ ده  
فقر را از کفِ مده ، از کفِ مده  
سوزِ او خوابده در جانِ تو هست  
این کهنِ می از نیاگانِ تو هست  
در جهان جز دردِ دل سامانِ نخواه  
نعمت از حقِ خواه و از سلطانِ نخواه  
اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر  
می سود از کثرتِ نعمتِ ضریر  
کثرتِ نعمت گدازِ دل برد  
ناز می آرد ، نیاز از دل برد  
سالها اندر جهان گردیده ام  
نم به چشمِ منعمانِ کم دیده ام  
با تو گویم معنی این حرفِ بکر  
غربتِ دینِ نبست فقرِ اہلِ ذکر

(جاوید نامہ ص ۷۷)

مثنوی اسرار خودی میں ایک اور عنوان سے فقر غیور کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے ایک شعر کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ علی المہجویری نے جو قول مشائخ نقل کیا ہے اسی کو علامہ نے نظم کر دیا ہے ۔ مثنوی کا عنوان ہے ”در بیان این کہ خودی از



سوال ضعیف میگردد، اس کے چند اشعار دیکھیے :

اے فراہم کردہ از شیران خراج  
گشتہ روباه مزاج از احتیاج

\* \* \*

فطرے کو بر فلک بندد نظر  
ہست می گردد ز احسان مگر

از سوال افلاس گردد خوارتر  
از گدائی گدیہ گر نادارتر

از سوال اشفتہ اجزائے خودی  
بے بجلی نخل سبنائے خودی

- - - - -  
- - - - -

گرچہ باشی تنگ روز و تنگ بخت  
در رہ سیل بلا افکنده رخت

رزق خویش از نعمت دیگر مجو  
موج آب از چشمہ خاور مجو

- - - - -  
- - - - -

زیر گردون آن جوان ارجمند  
می رود مثل صنوبر سربلند

در تہی دستی شود خوددار تر  
 بختِ او خوابید و او بیدار تر  
 فلزم زنبیل سیلِ آتش است  
 گر ز دستِ خود رسد تنہم خوش است  
 چوں حباب از غیرت مردانہ باش  
 ہم بہ بحر اندر نگوں بیانہ باش

ایک درویش اور بادشاہ کی ملاقات کی جو حکایت علی الہجویری نے لکھی ہے اس کا عکس بھی ”اسرار خودی“ میں موجود ہے ۔ اس عنوان میں کہ ”مقصود حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرف او جریع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است“ حضرت میاں میر کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ بادشاہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا، ایک درویش نے سکھ سیمین حضرت میاں میر کی نذر کیا:

گفت این نذرِ حمیر از من پذیر  
 اے ز حق آوارگان را دستگیر  
 غوطہ ہا زد در خوئے محنت تم  
 تا گرہ زد درہمے را دامنم  
 آفتِ سیخ این زر حق سلطانِ ماست  
 آنکہ در پیراہنِ شاہی گداست  
 حکمرانِ سہر و ماہ و انجم است  
 ساہِ ما مفلسِ ترینِ مردم است  
 دیدہ بر خوانِ اجانبِ دوخت است  
 آتشِ جوعش جہانے سوخت است

(اسرار خودی ، ص ۷۷)

اقبال کے نزدیک دولت دل کی دولت اور مفلسی دل کی مفلسی ہے -  
اسرار خودی میں ہی عصر حاضر کے خرقہ پوشوں کی حالت بیان  
کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

دیدہ ہا بے نور مثلِ نرگس اند  
سبند ہا از دولتِ دل مفلس اند

بال جبریل میں بھی فقر کے سلسلے میں بکثرت اشعار موجود ہیں اور  
ان سے بھی اسی صوفیانہ فقر کے مسلک کی ناٹبد و تشریح ہوتی  
ہے :

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اوٹلی  
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسدِ الہی

(ص ، ۵۷)

\* \* \*

عشقِ بری انتہا ، عشقِ مری انتہا  
تو بھی ابھی ناتمام، میں بھی ابھی ناتمام  
آہ کہ کھوبا گیا مجھ سے فقیری کا راز  
ورنہ ہے مالِ فقیرِ سلطنتِ روم و شام

(ص ، ۶۴)

عجب نہیں کہ مسلمان کو پھر عطا کر دیں  
مکھوہِ سنجر و فقرِ جنید و بسطامی

(ص ، ۷۴)

فقر کے ہیں معجزات ، تاج و سریر و سپاہ  
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ

(ص ، ۷۷)

یا سنجر و طغرل کا آئینِ جہانگیری  
یا مردِ قلندر کے اندازِ سلوکانہ

یا حیرتِ فارابی یا تاب و تابِ روی  
یا فکرِ حکیمانہ ، یا جذبِ کعبانہ

(ص ، ۶۷)

نہ تحت و داج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے  
جو بابِ مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے

(ص ، ۶۸)

قلندر جز دو حرفِ لالہ کچھ بھی نہیں رنہتا  
فقیرِ شہرِ فاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(ص ، ۳۲)

ہزار خوف، ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق  
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

(ص ، ۳۴)

کافر ہے مسلمان ہو نہ شاہی نہ فقیری  
مومن ہے تو کرنا ہے فقیری میں بھی شاہی

(ص ، ۳۵)

پیری میں ، فقیری میں ، شاہی میں غلامی میں  
کچھ کام نہیں بنتا بے جرأتِ رندانہ

(ص ، ۶۸)

\* \* \*

حکیمی نا مسلمان خودی کا  
کلیمی رمز پنہانی خودی کی

تجھے گر فقر و شاہی کا بتادوں  
غریبی میں نگہبانی خودی کی

(ص ، ۸۹)

\* \* \*

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری  
رہا صوفی گئی روشن ضمیری  
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ  
نہیں ممکن امیری بے فیری

(ص ، ۸۴)

\* \* \*

ان اشعار سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اصل فقیری خود نگہداری ہے اور اگر یہ صفت ہو تو فقیری امیری ہے اور یہ کہ صوفیا میں یہ روشن ضمیری موجود تھی ، یہ دوسری بات ہے کہ بعض نام نہاد صوفیہ کے یہاں جو صرف صوفیہ کا سا حال بناتے ہیں وہ روشن ضمیری باقی نہیں رہی کہ دراصل فقر سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہ قلب و نظر عظیمہ الہی ہے ۔ چنانچہ فقر کو صوفیاء عظیمہ الہی فرماتے ہیں ۔ فقیر کی پہچان کے سلسلے میں علی الہجویری نے یحییٰ بن معاذ الرازی کا ایک قول نقل کیا ہے :<sup>۲۵</sup>

”تین قسم کے لوگوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے ، ایک علمائے غافلین ، دوسرے فقراء مداہنین اور تیسرے متصوفین جاہلین ... علمائے غافل وہ ہیں کہ دنیا کو اپنا قبلہ دل بنا لیتے ہیں اور شرع کی سختی سے بھاگنے کا حیلہ نکالتے ہیں ، سلاطین کی پرستش اختیار کرتے ہیں اور ان کے درباروں کا طواف کرتے ہیں اور جاہ خلق کو اپنے لیے محراب

نانے ہیں اور اپنی زسری کے غرور پر فریفتہ ہوتے ہیں - بات کرتے ہیں، دو اپنے دل کی طرف متوجہ رہتے ہیں - ائمہ اور استادوں پر زبان طعن دراز کرتے ہیں - اس وقت اگر کوئیں کو ترازو کے ایک پلہ میں رکھیں، تو ہیچ نظر آئے - وہ لوگ حمد و حسد دو مذہب سمجھتے ہیں - دراصل یہ سب علم نہیں ہے بلکہ، جہل کی ایک قسم ہے کہ جس سے علم کی نفی ہوتی ہے - فقراے مداہنین وہ ہیں نہ جب کسی کا کوئی فعل ان کی خواہش کے موافق و مطابق ہو، چاہے وہ باطل ہی لیوں نہ ہو، اس کی مدح کرتے ہیں، اور اگر کام ان کی خواہش کے خلاف ہو، چاہے حق ہو اس پر اسے برا بھلا کہتے ہیں اور خلق سے اپنے معاملات میں حاہ طاب کرتے ہیں اور باطل پر خلق کی مداہنت کرتے ہیں -“

بال جبریل سے ہی بعض اور اشعار دیکھئے :

اک فہر سکھانا ہے صیاد کو نچیری  
اک فہر سے کھلنے ہیں اسرارِ جہانگیری  
اک فہر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری  
اک فہر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری  
اک فہر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری  
میراثِ مسلمانی ، سرمایہٴ شبیری

(ص ، ۱۶۰)

ضربِ کلیم میں بھی اس موضوع پر بکثرت اشعار ہیں - ان میں سے بعض یہاں پیش کیے گئے ہیں :

خود دار نہ ہو فقر نو ہے فہرِ الہی  
ہو صاحبِ غیرت ہو ہے تمہیدِ امیری

(ص ، ۱۷۵)

جو فقر ہوا تلخیِ دوراں کا گلہ مند  
اس فقر میں باقی ہے ابھی ہوئے گدائی  
(ص ، ۱۷۵)

\* \* \*

ہونا ہے کوہِ دشت میں پیدا کبھی کبھی  
وہ مرد جس کا فقر خُز کو کرے نگیں  
(ص ، ۱۷۶)

\* \* \*

ہے فکر مجھے مصرعہ ثانی کی زیادہ  
اللہ کرے مجھ کو عطا فقر کی تلوار  
قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن  
یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرار  
(ص ، ۱۷۷)

\* \* \*

فقر جنگاہ میں بے ساز و یراق آنا ہے  
ضرب کاری ہے اگر سینے میں ہے قلبِ سلیم  
اس کی بڑھتی ہوئی بیباکی و بیتابی سے  
تازہ بر عہد میں ہے قصہٴ فرعون و کلیم  
اب ترا دور بھی آنے کو ہے اے فقرِ غیور  
کھا گئی روحِ فرنگی کو ہوائے زر و سیم  
عشق و مستی نے کیا ضبطِ نفس مجھ پہ حرام  
کہ گرہ غنچے کی کھلتی نہیں بے موجِ نسیم  
(ص ، ۱۷۸)

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے ،  
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی

(ص ۳۱)

\* \* \*

کیا کیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو  
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

(ص ۳۲)

\* \* \*

ایک نظام کا عنوان ہی "تر و قلندری" ہے :

اگرچہ تر بھی جہاں میں ہے قاضی الحاجات  
جو فقر سے ہے میسر نونگری سے نہیں  
اگر جواں ہوں ، مری قوم کے جسور و غیور  
قلندری مری لچہ دم سکندری سے نہیں  
سبب لچہ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے  
زوال بندہ مومن کا بے زری سے نہیں  
اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا  
قلندری سے ہوا ہے ، تونگری سے نہیں

(ص ۲۰)

\* \* \*

حکمت مشرق و مغرب نے سکھایا ہے مجھے  
ایک نکتہ کہ غلاموں کے لیے ہے اکیسیر  
'دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو  
ہوتے ہیں پختہ عقاید کی بنا پر تعمیر



حرف اس قوم کا ہے سوز، عمل زاروزہوں  
ہو گیا پختہ عقاید سے تھی جس کا ضمیر

(ص ، ۱۴۴)

\* \* \*

اے مرے فقرِ غیور فیصلہ تیرا ہے کیا  
خلعت انگریز یا پیراہنِ چاک چاک

(ص ، ۱۶۴)

\* \* \*

حاجت سے مجبور مردانِ آزاد  
کرتی ہے حاجت شیروں کو روہا

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر  
تو بھی شہنشاہ ، میں بھی شہنشاہ

قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش  
جس نے نہ ڈھونڈی سلطان کی درگاہ

(ص ، ۱۶۷)

ایک اور نظم فقر سے متعلق یہ ہے :

مومن پہ گراں ہیں یہ شب و روز  
دین و دولت قمار بازی

ناپید ہے بندہ عمل مست  
باقی ہے فقط نفس درازی

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر  
جس فقر کی اصل ہے حجازی

اس فقر سے آدمی میں پیدا  
 اللہ کی شان بے نیازی  
 کنجشک و حام کے لیے موت  
 ہے اس کا مقام شاہباری  
 روشن اس سے خرد کی آنکھیں  
 بے سرمہ بوعلی و راری  
 حاصل اس کا شکوہ محمود  
 فطرت میں اگر نہ ہو ایازی  
 پیری دنیا کا یہ سرافیل  
 رنہتا نہیں ذوقِ نئے نوازی  
 ہے اس کی نگاہ عالم آشوب  
 در پردہ تمام کارساری  
 یہ فقرِ غیور جس نے پایا  
 بے ذبح و سناں ہے مردِ غازی  
 مومن کی اسی میں ہے امیری  
 اللہ سے مانگ یہ فقیری

اس اقتباس میں خاص طور پر اس فقرِ غیور کا ذکر کیا ہے جس کی اصل بقول اقبال حجازی اور اسلامی ہے۔ اس وضاحت کی ضرورت یوں پیش آئی کہ فقر اور درویشی کی بعض شکلیں بعض اور مذہب اور مسالک میں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ صوفیہ اپنے فقر کے مسلک میں عیسائیت سے متاثر ہوئے ہیں کہ عیسائیوں میں ایک طبقہ ایسا تھا جو ترک دنیا کر کے فقیر ہو جاتے تھے لیکن ان کے فقر کی اساس ربانیت تھی اور اسلام میں ربانیت

کے لیے کوئی کنجاش نہیں۔ قرآن حکیم میں جس انسان کے لیے کائنات کو مسخر بتایا گیا ہے اور بار بار جن نعمتوں کا ذکر کیا گیا ہے، ایمان لانے والوں کو ان نعمتوں سے متمتع ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ کھاؤ، پیو ہاں اسراف بیجا نہ کرو اور نہ صرف دنیا اور جاہ طامی کو اپنا مقصد حیات بنا لو۔ اسلامی اور صوفیہ کے نقطہ نظر سے اصل درویشی محرومی اور کمزوری کا نام نہیں بلکہ اختیار اور قوت کا نام ہے :

عطا اسلاف کا سوزِ دروں کر  
شریکِ زمرہ لایحزوا کر  
جسے نانِ جوہں بخشی ہے نوئے  
اسے بازوئے حیدرؐ بھی عطا کر

یہی حیدری فقر ہے جو اشعار بالا میں شاعر کے پیش نظر ہے چنانچہ جو اشعار پیش کیے جا چکے ہیں ان میں بار بار حضرت علیؑ کا ذکر اسی وجہ سے آیا ہے۔ یہی وضاحت ضربِ کلیم میں ایک اور موقع پر ملتی ہے :

کہتا ہے زمانے سے یہ درویشِ جوانمرد  
جاتا ہے جدھر بندہ حق تو بھی ادھر جا  
ہسگامے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ  
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا  
میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا  
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو تو آتر جا  
توڑا نہیں جادو مری تکبیر نے تیرا ؟  
ہے تجھ میں مکر جانے کی جرات تو مکر جا

سہر و مد و انجم کا محاسب ہے قلندر  
ایام کا مرکب نہیں ، را لب ہے قلندر

(ص ۷۱)

یہ اختیار ، یہ طاقت ، حق شناسی ، حق گوئی اور حق پیمائی ،  
اسباب ظاہری کی قلت یا کثرت سے بے نیازی ، نکبر اور ایمان کی  
فوب پر بھروسہ یہی صفات قلندر یا فقیر یا مرد درویش میں ملتی ہیں  
اور اس کا مقصد حریت اور آزادی ہے جس کی بناء پر اقبال نے  
قلندر کو ایام کا مرکب نہیں را کب بتایا ہے ۔ یہ صفت اقبال کے  
ہاں اور اشعار میں بھی وضاحت سے ملتی ہے :

ہانی بانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات  
جب چھکا دو غیر کے آگے نہ تن نیرا نہ من

اور ضرب کلیم میں فرماتے ہیں :

ازل سے فطرتِ احرار میں ہیں دوش بدوش  
قلندری و قباہوشی و کلہ داری

(ص ۷۳)

جساکہ ہم نے سطور بالا میں عرض کیا ہے اقبال اپنے فقر  
کے تصور کو راہبانہ درویشی سے بالکل الگ سمجھتے ہیں :

کچھ اور چمڑے شاید تری مسلمانی  
نری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی  
سکوں ہرستی راہب سے فقر ہے بیزار  
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی  
ہسند روح و بدن کے ہے وانمود اس کو  
کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

وجودِ ضیقِ کائنات ہے اس کا  
اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ فانی

اسی سے ہو چھ نہ پیشِ نگاہ ہے جو کچھ  
جہاں ہے تاکہ فقط رنگ و بو کی طغیانی

یہ فقرِ مردِ مسلمان نے کھو دیا جب سے  
رہی نہ دولتِ سلمانی و سلیمانی

(ص ۵۱)

فقر کی یہ اصطلاح اور اس کا یہ صوفیانہ تصور اقبال کے کلام  
میں اس کثرت سے ملتا ہے کہ بیشمار اشعار اُن کے مجموعہ ہائے  
کلام سے پیش کیے جا سکتے ہیں لیکن وضاحت کے لیے جو اشعار  
اوپر نقل ہوئے وہ کافی شہادت ہیں۔ اقبال خود اپنی زندگی کو  
اسی اسلامی اور صوفیانہ قلندری اور درویشی کے سانچے میں ڈھالنا  
چاہتے تھے۔ اُن کو نہ اپنی شاعری پر ناز تھا، نہ علم و حکمت  
اور فلسفہ پر، نہ وہ اپنی سیاسی بصیرت پر ناز کرتے تھے۔ وہ کیا  
تھے؟ اس کا اندازہ اُن کے آخری دو اشعار سے ہوتا ہے :

نسیمِ از حجاز آید کہ ناید  
سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید

سزآمد روزگارِ این فقیرے  
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اقبال کے یہاں فقر و قلندری کے سلسلے میں اشعار کی کثرت  
خاص توجہ کی مستحق ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ عشقِ رسولؐ  
جو ان کے یہاں ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے، انہی  
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فقر کی طرف بھی متوجہ کرتا

ہے ۔ اسرار خودی میں جو نعتیہ اشعار ہیں ان میں بھی یہ پہلو نمایاں ہے ۔ صوفیہ کے نزدیک فقر کا اعلیٰ ترین مقام ذات رسول کریمؐ میں ملتا ہے ۔ حضرت علیؑ الہجویری نے حضرت جنیدؒ کا ایک قول نقل کیا ہے : ”

”جنیدؒ گوید التصوف مبنی علی ثمان خصال: السخا و الرضا و الصبر و الاشارة و الغربة و لبس الصوف و السياحة و الفقر ۔ اما السخا فلا براہیم و اما الرضا فلا سحوق و اما الصبر فلا یوب و اما الاشارة فلزکریا و اما الغربة فلبجیلی و اما لبس الصوف فلموسلی ، و اما السياحة فلعیسلی ، و اما الفقر فلمحمد صلوات اللہ علیہم اجمعین ۔ گفت بنائے نصوف بر ہشت خصلت است اقتدا بہشت پیغمبرؐ سخاوت بابرہیمؑ و آن چندان بود کہ پسر فدا کرد و برضا باسحاقؑ کے فرمان خدا رضا داد و ترک جان عزیز خود بگفت و بصبر بایوبؑ کہ اندر ہلائے کرمان صبر کرد و باشارت بزکریاؑ کہ خداوند گفت اذ نادى ربہ نداء خفياً و بغربت بیجیلی کہ اندر وطن خود غریب بود و اندر میان خویشان ازیشان بیگانہ و بسیاحت بعیسلی کہ اندر سیاحت خود چنان مجرد بود کہ جز کاسہ و شانہ نہ داشت ، چون بدید کہ کسی بدو مشتب آب میخورد کاسہ بینداخت ، و چون بدید کہ بانگشتان تحلیل می کرد شانہ بینداخت و بلبس صوف بموسیؑ کہ ہمہ جامہائے وے پشمین بود، و بفقر بمحمد علیہم السلام کہ خدائے عز و جل کلید ہمہ گنجہا روئے زمین بدو فرستاد و گفت محنت برخود منہ و ازین گنجہا خود را تجمل ساز ، گفت نخواہم بار خدایا مرا یک روز سیردار و دو روز گرسندہ و این اصول اندر معاملات سخت نیکوست ۔“

اگر غور کر کے دیکھا جائے تو آٹھ خصائل: سخا، رضا، صبر،

اشارة ، غربت ، لباس صوف ، سیاحت اور فقر ، دراصل فقر کے ہی مختلف پہلو ہیں ۔ فقر ترک اختیاری کا نام ہے نہ کہ مجبوری کا اور اگر یہ ترک اختیاری ہوا تو سخا کا منبع ہے کہ صاحب اختیار اسباب ظاہری سے اپنی ذات کو آرام و آسائش پہنچانے کی بجائے اعلیٰ دوسروں کی خدمت کے لیے بخش دیتا ہے اور یہی سخاوت کا اعلیٰ مقام ہے اور یہی رضائے الہی کا مرتبہ کہ اسباب ظاہری موجود ہوں یا نہ ہوں فقیر ہر حال میں شکر گزار رہتا ہے اور راضی بہ رضائے الہی ۔ اسی طرح صبر کا اعلیٰ مقام بھی مقام فقر ہے کہ جو کچھ پیش آتا ہے اسے قبول کرتا اور سجدۂ شکر ادا کرتا ہے ۔ غربت جس کے معنی یہاں افلاس نہیں بلکہ ایک طرح کا تجرد ہے وہ بھی فقر سے ہی منسلک ہے کہ بندہ سوائے اپنے خالق کے کسی کو حاجت روا نہیں سمجھتا اور نہ کسی پر تکیہ کرتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کو اپنے لیے کافی جانتا ہے ۔ اس کی ایک مثال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں ملتی ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ کے متعلق صاحب کشف المحجوب کا قول دیکھیے ۳۷

۱۔ ”و صدیق اکبرؓ اندر حال تجرید جامہ صوف پوشید۔“

۲۔ شیخ الاسلام و بعد از انبیا بہترین انام کے خلیفہ پیغمبرؐ بود، و امام و سید اہل تجرید و پیشوائے ارباب تفرید ، و از آفات نفسانی بعید ، ابوبکر بن عبد اللہ بن عثمانؓ الصدیق رضی اللہ عنہ کے ویرا کرامات مشہور است و آیات و دلائل ظاہر اندر معاملات و حقائق و اندر باب تصوف طرفے از روزگار وے گفتہ شدہ است و مشائخ ویرا مقدمہ ارباب مشاہدت داشتہ اند ۔

۳۔ از وے می آید کہ گفت دارنا فانایة و احوالنا عاریة و انفسنا معدودة و کسلنا موجودہ ، سرائے ما گزرنده است ،

و احوال ما اندرو عاربت و نفسہائے ما بشار ، و کاہلی ما ظاہر ،  
پس عبارت سرائے فانی از جہل باشد و اعتقاد بر حال عاربتی از  
بلہ و دل بر أنفاس معدود نہادن از غفلت و کاہلی را دین  
خواندن از غبن کے آنچه عاربت بود باز خواهند و آنچه گزرندہ  
بود نماند ، و آنچه اندر عدد آید ” برسد و کاہلی را خود دارو  
نیست ۔“

۴ - نخست گفت دنیا بر من فراخ گردان ، آنگاہ مرا از آفت آن نگاہ دار  
و اندر تحت این رمزیت یعنی نخست دنیا بدہ تا شکر آن  
بکنم ، آنگاہ توفیق آن دہ تا از برائے تو دست ازان بدارم و  
روئے ازان بگردام ، تا ہم درجہ شکر و انفاق یافتہ باشم و  
ہم مقام صبر و تا اندر فقر مضطر نباشم کے فقر سرا باختیار  
باشد ۔“

۵ - و ابو بکر صدیق ؓ صاحب صحو بود آفت قبض دنیا بدید و  
ثواب ترک آن معلوم کرد دست ازان بداشت تا پیغمبر گفت  
عیال را چہ ماندی ، گفت خدائے و رسول وے ۔“

۶ - ان الصفا صفة الصديق ؓ ، ان اردت صوفيا على التحقيق ، از  
انج صفا را اصلی و فرعی است ، اصلش انقطاع دل است از  
اغیار ، و فرعش خلو دست از دنیا غدار ، و این ہر دو صفت  
صدیق اکبر ؓ است ۔

اس کے بعد ہجویری نے تفصیل سے اصل انقطاع کے سلسلے میں  
لکھا ہے کہ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو اصحاب ؓ  
نہایت شکستہ دل تھے اور حضرت عمر ؓ تلوار ہاتھ میں لیے بھرتے  
تھے کہ جو شخص یہ کہے گا کہ محمد ؐ نے وفات پائی اس کا سر آڑا



دوں گا۔ حضرت ابوہریرہؓ باہر شریف لائے اور فرمایا کہ لوگو جن کا معبود محمدؐ تھا سن لو کہ محمدؐ رخصت ہوئے اور جو خدائے محمدؐ کی پرستش کرتے ہیں وہ زندہ ہے اور ہرگز اسے موت نہ آئے گی۔ جو شخص فانی پر دل لگاتا ہے فانی فنا ہو جاتا ہے اور جو حضرت باقی سے وابستہ ہوتا ہے نفس فنا ہو جائے تو وہ قائم بہ بقا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد صفائے فرعی کا ذکر کرتے ہوئے خلو دست از دنیا غدار، کی وضاحت فرماتے ہیں :

”اما خلو دست از دنیا غدار آن بود که ہرچہ داشت از مال و منال و مال جملہ ہداد و کلیجی در پوشیدہ ، بہ نزدیک پیغمبرؐ آمد ، پیغمبرؐ ویرا گفت ما خلفت لعیالک فقال اللہ و رسولہ مرعیالان خود را چہ باز گذاشتی از مال خود ، گفت دو خزینہ بے نہایت و دو گنج بے غایت گفتا چہ چیز ، گفت یکے محبت خدائے تعالیٰ و دیگر متابعت رسولش ، چون دل از تعلق صفو دنیا آزاد گشت ، دست از ددر آن خالی گردانید“ و این جملہ صفت صوفی صادق بود و انکار این جملہ انکار حق و مکابرہ عیاں بود۔“

اس واقعہ کو علامہ اقبال نے بانگ درا میں اس طرح نظم کیا ہے :

اک دن رسولِ پاکؐ نے اصحابؓ سے کہا  
 دیں مالِ راہِ حق میں جو ہوں تم میں مالِ دار  
 ارشاد سن کے فرطِ طرب سے عمرؓ اٹھے  
 اس روز ان کے پاس تھے درہم کئی ہزار

۱ - ایضاً ص ۳۵-۳۶-۳۷ -

۲ - بانگ درا ، ص ۲۵۰ -

دل میں یہ کہہ رہے تھے کہ صدیقؐ سے ضرور  
 بڑھ کر رکھے گا آج قدم میرا راہوار  
 لائے غرض کہ مال رسولؐ میں کے پاس  
 اینار کی ہے دست نگر ابتدائے کار  
 ہوجھا حضورؐ سرورِ عالمؐ نے اے عمرؓ  
 اے وہ کہ جوشِ حق سے ترے دل کو ہے قرار  
 رکھا ہے کچھ عبال کی خاطر بھی تو نے کہا  
 مسلم ہے اپنے خویش و اقارب کا حق گزار  
 کی عرض نصف مال ہے فرزند و زن کا حق  
 باقی جو ہے وہ ملتِ بیضا پہ ہے نثار  
 اپنے میں وہ رفیقِ نبوت بھی آگیا  
 جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار  
 لے آیا اپنے ساتھ وہ مردِ وفا سرشت  
 ہر چیز جس سے چشمِ جہاں میں ہو اعتبار  
 ملکِ یمین و درہم و دینار و رخت و جنس  
 اسپِ فہر سم و شتر و قاطر و حار  
 بولے حضورؐ چاہیے فکرِ عبال بھی  
 کہنے لگا وہ عشق و محبت کا رازدار  
 اے تجھ سے دیدہ ممؓ و انجم فروع گیر  
 اے تیری ذات باعثِ نکوینِ روزگار  
 پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس  
 صدیقؐ کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

ظاہر ہے یہ صورت فقر اختیاری کی ہے جسے صوفیہ نے غنا کہا ہے اور درحقیقت جس نے اس طرح انفاق فی سبیل اللہ کو اپنا مسلک بنایا اس نے خدا اور اس کے رسول ﷺ پر توکل کیا اور اس کی مثالیں صوفیہ کی تعلیمات اور ان کے کردار میں جا بجا ملتی ہیں۔ عہد رسالت مآبؐ، دور صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ سے لے کر عصر حاضر تک تاریخ اسلام اس قسم کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ صوفیہ کا فقر اسلامی فقر ہے جو رہبانیت، عیسائیت یا بدھ مت کے فقر سے مختلف ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ یہ فقر غیور ہے جو اسے گدائی اور طلب سے ممتاز و ممیز کرتا ہے۔ اقبال کے کلام میں اس غیرت سے متعلق بکثرت اشعار ملتے ہیں۔ مثلاً، بانگ درا میں ہی ایک نظم کا عنوان ہے: خطاب بہ جوانان اسلام: ۴۳

کبھی اے نوجوان مسلم ندبر بھی کیا تو نے  
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں  
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا

تمدن آفریں، خلاقِ آئینِ جہانداری  
وہ صحرائے عرب یعنی شتربانوں کا گہوارا

سہاں الففر و خری کا رہا شانِ امارت میں  
باب و رنگ و خال و خط چہ حاجتِ روئے زیبا را

گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے  
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ نہا یارا

اور اس قسم کی ایک مثال خود اقبال کی اپنی زندگی میں ملتی ہے۔  
ارمغانِ حجاز میں ایک نظم کا عنوان ہے: 'سر اکبر حیدری صدر  
اعظم حیدرآباد دکن کے نام'۔<sup>۳۳</sup> یہ اس نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی ہے:

”یومِ اقبال کے موقع پر توشہ خانہ‘ حضور نظام کی طرف سے  
جیو صاحب صدر اعظم کے ماتحت ہے، ایک ہزار روپیہ کا  
چیک بطور مواضع موصول ہونے پر۔“

تھا یہ اللہ کا فرمان کہ شکوہِ پرویز  
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات  
مجھ سے فرمانا کہ لے اور شہنشاہی کر  
حسنِ ندیر سے دے آئی و فانی کو ثبات  
میں تو اس بار امانت کو آٹھاتا سرِ دوش  
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات  
شیرتِ فہر سگر نہ سکی اس کو قبول  
جب تھا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

\* \* \*

اسی مجموعے سے اس فقر غیور کے بارے میں بعض اور اشعار دیکھیے:

مسلمان آن فقیرے کج کلاہے  
رمبد از سینہ او سوزِ آہے  
دلش نالہ ! چرا نالد ؟ نداند  
نگاہے یا رسول اللہ<sup>۳۴</sup> نگاہے  
حقِ آن دہ کہ مسکین و اسیر است  
فقیر و غریب او دیر میراست

بروے او در میخانہ بستند  
 درین کشور مسلمان تشنہ میراست  
 مسلمان شرمسار از بے کلاہی است  
 کہ دینش مردہ قرش خانقاہی است  
 نو دانی در جہان میراث ما چیست  
 گلیمے از قاش پادشاہی است

(ص ۷۷، ۷۸)

دگرگوں کرد لادینی جہان را  
 ز آثار بدن گفتند جان را  
 ازان فقرے کہ با صدیق دادی  
 بشورے آور این آسودہ جان را

(ص ۷۹، ۸۰)

ز سوزِ این فقیرِ رہ نشینے  
 بدہ او را ضمیرِ آتشینے  
 دلش را روشن و پایندہ گردان  
 ز امیدے کہ زاید از یقینے

(ص ۸۰، ۸۱)

غریبے دردمندے نئے نوازے  
 ز سوزِ نغمہ خود در گلدازے  
 تو می دانی چہ می جوید چہ خواہد  
 دلے از ہر دو عالم بے نیازے

(ص ۸۱، ۸۲)

فقیرم ار تو خواہم ہرچہ خواہم  
دلِ کوہِ خراش از برگِ کاہم

مرا درسِ حکیمان دردِ سر داد  
ک، من پروردہ فیضِ نکاہم

بدہ او را جوانِ پاکبازے  
سروش از شرابِ خانہ سازے

ہوی بازوئے او مانندِ حیدر  
دلِ او از دوگیتی بے نیازے

(ص ۷۲)

نو سلطانِ حجازی من فقیرم  
وینے در کشورِ معنی امیرم

جہانے کو ز تخمِ لالہ است  
بیا بنگر باغوشِ ضمیرم

(ص ۸۴)

بباغانِ عندلیبے خوشِ صغیرے  
براغانِ جرہ بازے زود گیرے

امیرِ او بہ سلطانی فقیرے  
فقیرِ او بہ درویشی امیرے

(ص ۹۹)

تو اے بادِ بیابان از عرب خیز  
ز نیلِ مصریان موجِ برانگیز

بگو فاروق را پیغامِ فاروق  
کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز

(ص ، ۱۰۹)

خلافت ، فقر با تاج و سریر است  
زہے دولت کہ ہایان ناپذیر است

جوان بخت آمدہ از دستِ آن فقر  
کہ بے او ہادشاہی زود مہراست

(ص ، ۱۱۰)

عرب را حقِ دلیلِ کاروان کرد  
کہ او با فقر خود را امتحان کرد

اگر فقرِ تہی‌دستان غیور است  
جہانے را تہ و بالا توان کرد

(ص ، ۱۲۰)

ہنوز اندر جہانِ آدم غلام است  
نظامش خام و کارش نا تمام است

غلامِ فقرِ آن گیتی ہنہم  
کہ در دینش ملوکیت حرام است

(ص ، ۱۲۷)

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری  
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

(ص ، ۲۶۲)

\* \* \*

بانگ درا سے ارمغانِ حجاز اور پس چہ باید کرد اے اقوام  
شرف تک اقبال کے دلام کے مختلف مجموعوں کے مطالعے سے اندازہ  
ہوتا ہے کہ فقر و فلسفہ کے جو مضامین ابتدائی دور میں خال خال  
نظر آتے تھے آخر دور میں ان کی بار بار تکرار ہوتی ہے اور ایسا  
معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک فکر حکیمانہ کی بجائے طریق  
قلندرانہ ہی سے نشوونما کر سکتی ہے۔ یہ وہی نتیجہ ہے جس پر  
امام عزالی بھی پہنچے تھے۔ قرآن حکیم ، احادیث نبوی ، سیرت  
رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) ، سیرت صحابہ اور اکابر صوفیہ کی  
حیات و اقوال سے ان پر اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ انسان  
کامل کا نمونہ رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات گرامی ہے اور  
آپ کی تقلید انسانیت کی تکمیل کی ضمانت ہے۔ آپ کی زندگی سے  
معرفتِ الہی کا سبق ملتا ہے اور خودی کے ارتقا کے امکانات کا اندازہ  
ہو جاتا ہے۔ معراجِ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ان پر یہ راز  
منکشف ہوتا ہے کہ کردوں بھی انسان کامل کے قدسوں میں خاک  
راہ ہے۔ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ اس راہِ نوردی میں  
یہر و کسری کی امارت نہیں ایک بادیہ نشین کی شان فقر کی کارفرمائی  
نظر آتی ہے۔ صوفیہ کرام کی تعلیمات اور ان کے اقوال سے بھی اسی  
زندگی کی رائد ہوتی ہے۔ اس پر ہم نے تفصیل سے ایک الگ باب  
میں بحث کی ہے اور جن صوفیہ کا ذکر اقبال کے ہاں ملتا ہے اور ان  
زندگی کے جس پہلو نے اقبال کو متوجہ یا متاثر کیا ہے اس کا  
تذکرہ لیا گیا ہے۔ مشنوی پس چہ باید کرد<sup>۳۵</sup> میں جو ان کے دور آخر



(طبع ۱۹۳۶ء وقات اپریل ۱۹۳۸ء) کی یادگار ہے۔ خاصی تشریح اور تفصیل سے اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔

عقل کے خطرات، خدشات اُنس کی نارسائی اور محرومی اور اس کے مقابلہ میں مومن کے جذبہ و جنون کی اہمیت کا اندازہ آغاز مثنوی سے ہوتا ہے: عنوان ہے: بخوانندہ کتاب:

سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق  
کہ در حرمِ خطرِے از بغاوتِ خرد است  
زمانہ ہیچ نہ داند حقیقتِ او را  
جنونِ قیامت کہ موزون بقامتِ خرد است  
بآن مقام رسیدم چو در برش کردم  
طوافِ بام و درِ من سعادتِ خرد است  
گانِ مبر کہ خرد را حساب و میزان نیست  
نگاہِ بندہ مومنِ قیامتِ خرد است

(ص ۳، ۴)

اس مثنوی کے لیے ہدایت پھر ایک مرتبہ پیر رومی کی طرف سے ملتی ہے:

پیرِ رومی مرشدِ روشن ضمیر  
کاروانِ عشق و مستی را امیر  
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب  
خیمہ وا از کھکشان سازد طناب  
نورِ قرآن در میانِ سینہ اش  
جامِ جمِ شرمندہ از آئینہ اش

از نئے آن نئے نوازِ پاک زاد  
باز سورے در نہادِ مس فتاد

\* \* \*

گفت جانِ ہا محرم اسرار شد  
خاور از خوابِ گران بیدار شد

جذبہ ہائے تازہ او را دادہ اند  
تندہائے کہنہ را بکشادہ اند

جز تو اے دانائے اسرارِ فروغ  
کس نکو نشست در نارِ فروغ

باش مانند خلیل اللہ مست  
ہر کہن بت خانہ را باید شکست

اس مثنوی کے دیگر مضامین سے بحث متعلقہ عنوانات کے تحت ملے گی  
یہاں فقر سے متعلق بعض اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں: ۴۶

چیت فقر اے بندگانِ آب و گل  
یک نگاہِ راہِ بین یک زندہ دل

فقر کارِ خویش را سنجیدن است  
بر دو حرفِ لا الہ پیچیدن است

فقر خیبر گیر\* با نانِ شعیر  
بستہ فراکِ او سلطان و میر

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضا ست  
ما امینم این متاعِ مصطفیٰ ست

۴۶ - ایضاً ص ۲۳ -

\* اشارہ حضرت علی رضی کی طرف جو فاتح خیبر ہیں ۔

فقر بر کروبیان شبخون زند  
 بر نوامیس جهان شبخون زند  
 بر مقام دیگر اندازد ترا  
 از زجاج الهام می سازد ترا  
 برگ و ساز او ز قرآن عظیم  
 مردِ درویشی نه گنجد در گیم  
 گرچه اندر بزم کم گوید سخن  
 یک دم او گرمی صد انجم  
 بے پران را ذوق پروازے دهد  
 پشه را تمکین شهبازے دهد  
 با سلاطین درفتد مرد فقیر  
 از شکوه بوریاء لرزد سریر  
 از جنون می افکند پوئے به شهر  
 وارهاند خلق را از جبر و قهر  
 می نگیرد جز بآن صحرا مقام  
 کاندرو شاهین گریزد از حمام  
 قلب او را قوت از جذب و سلوک  
 پیش سلطان نعره او لاملوک  
 آتش ما سوزناک از خاک او  
 شعله ترسد از خس و خاشاک او  
 برنیفتد ملتے اندر نبرد  
 تا درو باقیست یک درویش مرد

آبروئے ما ز استغنائے اوست  
 سوزِ ما از شوقِ بے پروائے اوست  
 خویشتن را اندر این آئینہ بین  
 با ترا بخشند سلطانِ مبین  
 حکمتِ دین دل نوازی ہائے فقر  
 قوتِ دین بے نیازی ہائے فقر

اس اقتباس میں علامہ اقبال نے اس فقر کی حسب ذیل خصوصیات بتائی ہیں :

- ۱ - سک نگاہِ راہ بین ، یک زندہ دل
- ۲ - پچھدن پر دو حرفِ لا الہ
- ۳ - جبرِ گہر با نانِ سعیر
- ۴ - ذوق و شوق و تسلیم و رضا
- ۵ - وارہاند خلق را از جبر و قہر
- ۶ - قلب او را قوت از جذب و سلوک
- ۷ - استغنا ، بے ندازی
- ۸ - دل نوازی

یہ تمام صفات اسی صوفیانہ درویشی کی ہیں جن کا سراغ مسلمان صوفیہ میں ملتا ہے اور اس دور سے جب تصوف کی اصطلاح بھی نہ تھی ، جیسا کہ علی الہجویری نے لکھا ہے کہ ایک زمانہ تھا کہ تصوف ایک عمل تھا بے نام اور اپنے زمانے کو کہا ہے اس میں ایک نام ہے بے عمل - زوائے کے اس مسئلے پر الگ بحث کرنے کی ضرورت ہے -

گرچہ اندر بزم کم گوید سخن  
یک دم او گرمی صد انجمن<sup>۳۷</sup>

بے پران را ذوق پروازے دہد  
ہشہ را تمکین شہبازے دہد

با سلاطین درفتد مرد فقیر  
از شکوہ بوریا لرزد حریر<sup>۳۸</sup>

۳۷۔ صوفیائے کرام نے کم کھانے ، کم بولنے اور کم سونے کی ہمیشہ تلقین کی ہے ۔ اقبال کا یہ شعر بھی اسی تعلیم کا ترجمان ہے :

قلندر جز دو حرف لالہ کچھ بھی نہیں رکھتا  
فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

صاحب کشف المحجوب فرماتے ہیں :

”چنانک جوف را از طعام و شراب نگاہ داری ، باید کہ چشم را از نظارہ حرام و شہوت و گوش را از استماع لہو و غیبت و زبان را از گفتن لغو و آفت و تن را از متابعت دنیا و مخالفت شرع نگاہ داری ، آنگاہ این روزہ بود ۔“ (کشف المحجوب ، ص ۴۱ ، ۴۲)

۳۸۔ اقبال نے اسرار خودی (ص ۲۷) میں ایک واقعہ حضرت بو علی قلندر کا نقل کیا ہے کہ ان کا ایک مرید اور پش دست بازار گیا ۔ اس وقت عامل شہر کی سواری گزر رہی تھی ، غلام اور چوب دار اس کے ساتھ تھے ۔ انہوں نے اس درویش کو للکارا کہ راستے سے ہٹ جاؤ ، وہ اپنے حال میں مست تھا ، سنا یا نہ سنا ، چوب دار ”مست جام استکبار“ نے اس کے سر پر ایک ڈلدا مارا ، فقیر اسی زخمی حالت میں بو علی قلندر کی خدمت میں پہنچا :

در حضور بو علی فریاد کرد  
اشک از زندان چشم آزاد کرد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس فقر غیور، اسلامی یا صوفیانہ فقر کی بعض اور خصوصیات بھی اقبال کے کلام میں واضح کی گئی ہیں۔ مثلاً جاوید نامہ میں یہ

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

صورتِ ہرقے کہ ہر کہسار ریخت  
شیخِ سبیلِ آتش از گفتار ریخت  
از رگ جان آتش دیگر کشود  
با دہرے خویش ارشادے نمود  
خامہ را ہر گیر و فرمائے نویں  
از فقیرے سوئے سلطانے نویں  
بندہ ام را عاملت بر سر زدہ اسب  
بر ماعِ جانِ خود اخگر زدہ است  
ہاز گیر این عاملِ بد گوہرے  
ورنہ بخشم ملکِ تو با دہگرے  
نامہٴ آن بندہٴ حق دستگاہ  
لرزہ با انداخت در اندام شاہ  
پیکرش سرمایہٴ آلام گشت  
زرد مثلِ آفتابِ شام گشت  
بہرِ عاملِ حلقہٴ رنجیر جست  
از قلندرِ عفوِ این تقصیر جست  
خسروِ شیرین زبان رنگین بیان  
نغمہٴ ہائش از ضمیرِ کن فکان  
فطرتش روشن مثالِ ماہتاب  
گشت از بحرِ سفارت انتخاب  
چنگ را پیشِ قلندر چون نواخت  
از ندائے شیشہٴ جانش گداخت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اشعار دیکھیے :

لی مع الله ہر کرا در دل نشست  
آن جوان مردے طلسم من شکست  
گر تو خواہی من نباشم درمبان  
لی مع الله باز خوان از عین جان

یہ وہی مسئلہ قرب و معیت الہی کا ہے جس کا سراغ صوفیہ کے یہاں ملتا ہے اور صوفیہ جس کی بنیاد قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی پر رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان اشعار میں جس حدیث شریف کی طرف اشارہ ہے اس کے سلسلے میں حضرت علیؓ ہجویری فرماتے ہیں: ۴۹

”کہا قال عم لی مع الله وقت لا یسع معی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل ، مرا با خداوند تعالیٰ وقتیست کے اندر ننگجد اندران ہیچ ملک مقرب و نہ پیغامبر مرسل۔“

اس کی تشریح اس سے پہلے کرتے ہوئے ہجویری فرماتے ہیں: ”و این صفت پیغمبر است (صلی الله علیہ وسلم) کے اندر شب

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

شوکتے کو پختہ چون کہسار بود  
قیمت یک لغت گفتار بود  
لیشر ہر قلب درویشان مزین  
خویش را در آتش سوزان مزین

(ص ، ۲۷-۲۸-۲۹)

۴۹ - کشف المحجوب ، ص ۳۶۵ -

۵۰ - ایضاً ، ص ، ۳۶۴ -

معراج و را بمقام قرب رسانیدند و مقام را مسافت بود اما قرب  
بے مسافت بود۔“

قرب و معیت الہی کا یہ مسئلہ نہایت نازک اور اختلافی ہے۔  
صوفیہ نے اس پر اپنے نقطہ سے اور علما نے اپنے زاویہ سے بحث کی  
ہے۔ مثلاً ایک واقعہ حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا ہے۔ علامہ نے  
اپنے خطبات میں معراج نبوی کے سلسلے میں حضرت عبدالقدوس  
گنگوہی کا یہ قول نقل کیا ہے :

”محمد مصطفیٰ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید ،  
و اللہ ما باز نہ گردیم۔“

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ ایک  
بہت بڑے صوفی مسلمان ولی اللہ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی  
رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے : صوفیانہ ادب کے سارے سرمائے میں  
شاید ہی کوئی اور مثال مل سکے جہاں ایک مختصر سے جملے میں  
نبی اور ولی کے نفسیاتی فرق کو اس درجہ صاف اور واضح طریقے پر  
بیان کیا گیا ہو۔

تفصیل اس کی یہ ہے :<sup>۵۱</sup>

”لطائف قدوسی میں ہے کہ ایک دفعہ میر یونس علی بیگ  
حضرت شیخ کی ملاقات کے لیے حاضر ہوئے ، دیکھا کہ آپ پر  
سرمستی کی کیفیت طاری ہے۔ اس حالت کو دیکھ کر  
انہوں نے حضرت شیخ سے ساز بجانے کی اجازت طلب کی ،  
ساز کا بجانا تھا کہ حضرت شیخ پر محویت اور بیخودی کی

۵۱۔ اعجاز الحق قدوسی ، شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ،

اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ ، کراچی ، طبع اول ، ۱۹۶۱ء ،

ص ۳۲۷ - ۳۲۸ -



کیفیت اس درجہ طاری ہوئی کہ آپ کو کسی چیز کا شعور نہ رہا۔ اس وقت شیخ فرید دانشمند تھانوی بھی حاضر تھے۔ اسی عالم سرمستی میں حضرت شیخ کی زبان سے کچھ کلمات شطحیات نکلے۔ آپ نے فرمایا کہ: ”محمد مصطفیٰؐ در قاب قومین او ادنیٰ رفت و باز گردید، و اللہ ما باز نہ گردیم۔“ پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد اسی حالت میں اپنے اس قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم عہدہ دار و لنگردار تھے اس لیے آپ واپس تشریف لے آئے اور ہم جان باختہ و جہاں تاختہ کیسے لوٹ سکتے تھے۔\* شیخ کا اشارہ عہدہ داری و لنگرداری سے عہدہ نبوت و رسالت کی طرف تھا اور لنگر سے مراد آپ کی وہ دعوت عامہ تھی جس کے لیے آنحضرت (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کو مبعوث فرمایا گیا۔ پھر آپ نے اسی کیف و سرمستی کے عالم میں فرمایا کہ خدا ہی جانتا ہے ہم کہاں ہیں۔ پھر آپ نے بعض اسی قسم کے اور کلمے بھی فرمائے۔“

اقبال کے یہاں معراج نبوی کی حقیقت پر بہت سے اشعار موجود ہیں جو انسان کاہل کی رسائی کی ایک منزل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کے بعد کی منزل کے بیان میں اقبال خاموش ہو جاتے ہیں۔ بال جبریل میں ساقی نامہ کے ان اشعار کا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے؟“

یہ عالم یہ بیخانہ چشم و گوش  
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

\* علامہ اقبال نے بھی صوفی اور نبی کے اس مشاہدے کے فرق کو اسی طرح واضح کیا ہے۔ بحث آگے آئی ہے۔

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیٰ  
مسافر! یہ تیرا نشیمن نہیں

تری آگ اس خاکداں سے نہیں  
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر  
طلسمِ زمان و مکاں نوڑ کر

حقیقت یہ ہے جامہٴ حرفِ تنگ  
حقیقت ہے آئینہٴ گفتارِ زنگ

فروراں ہے سینہٴ میں شمعِ نفس  
مگر تابِ گفتارِ کہتی ہے بس

اگر بک سرِ مونے برتر ہر  
فروغِ تجلی بسوزد ہر

اور یہ متفرق اشعار :

دو ہے محیطِ بیکراں ، میں ہوں ذرا سی آجیو  
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بیکنار کر

\* \* \*

میں نونیاں ہوں مجھ سے حجاب ہی اولیٰ  
کہ دل سے بڑھ کے ہے مبری نگاہ بے قابو

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم  
اک ادا نے نیلگوں کو آساں سمجھا تھا میں

(ص ۱۸)

ظاہر ہے اقبال کے اس قسم کے اشعار سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ وہ بعض نام نہاد صوفیہ کی طرح حمول کے فائل تھے یا وحدت وجود کے اس مسلک کی تائید کرتے تھے جہاں عبد و معبود کی تفریق باقی نہیں رہتی۔ البتہ وحدت شہود کے اس نظریے سے وہ بہت قریب آ جاتے ہیں جو حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کا مسلک ہے۔ اس کے بارے میں ہم تفصیل سے آگے چل کر بحث کریں گے۔ رہا بعض صوفیاء کے یہاں جذب و مستی کے عالم میں ایسے کلمات شطحیات جن سے قرب و معیت الہی کی بعض صورتوں کا اظہار ہوتا ہے تو یہ ایک خاص عالم کی باتیں ہیں۔ خود صوفیہ نے ان کی تلافی نہیں کی ہے اور نہ ان کو عوام کے لیے عام کیا ہے۔ حالت صحو اور حالت سکر الگ الگ ہے مثلاً حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا یہ فرمانا ”وقتے کہ موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام با حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ تکلم کردہ بود ما نیز حاضر بودیم۔“<sup>۵۲</sup> یا یہ فرمانا کہ نادانوں نے منصور حلاج کو سولی پر چڑھایا اور مار ڈالا، اگر میں اس وقت وہاں موجود ہوتا تو اس کو ہرگز قتل نہ ہونے دیتا۔“ اس قسم کے بیانات کے بارے میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا یہ قول سامنے رکھیے:<sup>۵۳</sup>

”و بعضی از اہل ظاہر شطحیات گویند، بدان معنی کہ خلاف ظاہر ست، چنانچہ لیس فی الدارین غیر اللہ، و انا الحق و سبحانی ما اعظم شای رد آن جائز نیست کہ اقوال اہل حق و اہل سنت و جماعت اند، و قبول آن لازم نیست کہ معصوم نیند، روا باشد

۵۲۔ بحوالہ اعجاز الحق قدوسی، محولہ بالا، ص ۳۲۲۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۳۲۹۔ ۳۳۰۔

کہ لغزیدہ باشند ، انبیا معصوم اند ، اقوال ایشان را  
شطحیات نہ گویند و مجمل و متشابہ خوانند ۔“

اقبال کے مسلک فقر میں ایک اہم مسئلہ فقر کے مثبت پہلو  
کا ہے ۔ عام طور پر فقر کو عالم اسباب کی کشمکش سے فرار کی  
ایک صورت سمجھا جاتا ہے اور یہ ایک قسم کی کمزوری اور ضعف  
ہے جو انفرادی سطح پر فرد کے لیے اور اجتماعی سطح پر قوم کے لیے  
مفید ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس سے قوی اور ارادہ دونوں میں  
ضعف آ جاتا ہے اور فرد یا قوم یا جماعت عملی اعتبار سے تنازع للبقا  
اور اربما کی جد و جہد اور کشمکش حیات میں مثبت کردار ادا  
نہیں کر سکتی ، اس لیے اقبال نے جن کا پورا فلسفہ زندگی ہی  
حرکت ، عمل اور جد و جہد کی تفسیر ہے ایسے فقر کے قائل ہیں  
جو کشمکش حیات میں انسان کو مردانہ وار مقابلہ کے قابل بنانا  
ہے ۔ یہ اشعار دیکھئے :

بیری نگاہ سے دل سینوں میں کانبتے تھے  
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ فلمندرانہ

(بال جبریل ص ، ۵۵)

مہری میں فقیری میں سناہی میں غلامی میں  
لچہ کام میں بنتا ، بے جراتِ رندانہ

(ص ، ۶۸)

اک فہر ہے سبیری ، اس فقر میں ہے میری  
میراثِ مسلمانی ، سرمایہ شہیری

(ص ، ۱۶۰)

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولی  
ہو جس کی فقیری میں ہوئے اسدِ الہی

اب حجرہ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی  
 خونِ دل شیراں ہو جس فقر کی دستاویز  
 اے حلقہ درویشاں وہ مردِ خدا کیسے  
 ہو جس کے گریباں میں پنگامہ رستاخیر  
 (بال جبریل ص ۲۶)

نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کے لیے  
 وہ قوم جس نے گنوا یا مناع تیموری  
 (ص ۳۲)

دلِ بیدار فاروقِ دلِ بیدارِ کراری  
 مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری  
 (ص ۳۷)

بڑے کے خیبر سے ہے یہ معرکہ دین و وطن  
 اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے  
 (ص ۱۶۴)

امارت کیا شکوہ خسروی بھی ہو تو حاصل کیا  
 نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائےِ سلطانی  
 (ص ۱۲۰)

ہے فکر مجھے مصرعہ ثانی کی زیادہ  
 اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار  
 (ضربِ کلیم ۲۷)

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن  
 یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرار  
 (ص ۲۷)

حاجت سے مجبور مردانِ آزاد  
کرتی ہے حاجت شیروں کو روبہ

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر  
تو بھی شہنشاہ میں بھی شہنشاہ

قویوں کی تقدیر یہ مردِ درویش  
جس نے نہ ڈھونڈی سلطان کی درگاہ

(ضربِ کلیم ص ۱۶۷۰)

مردِ فقیر آتشِ است ، میری و بھری خس است  
فال و قرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است

دبدبہ فلندری ، طنطنہ سکندری  
آن ہمہ جذبہ کلیم ، این ہمہ سحرِ سامری

آن بہ نگاہ می کشد ، این بہ سپاہ می کشد  
آن ہمہ صلح و آشتی ، این ہمہ جنگ و داوری

ہر دو جہانکشاہستند ، ہر دو دوام خواہستند  
این بہ دلیلِ قاہری ، آن بہ دلیلِ دلبری

ضربِ قلندری بیار ، سدِ سکندری شکن  
رسمِ کلیم تازہ کن ، رونقِ ساحری شکن

(جاوید نامہ ص ۲۸)

عطا اسلاف کا سوزِ دروں کر  
شریکِ زمرہ لایحزنوا کر

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے  
اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

ان اشعار میں جیسا فقر کا ذکر ہے وہ سند سکندری شکن ہے -  
 میری و قیصری کے لیے یہ آتش ہے - سطر ماسری کے لیے  
 دہدہ، قلندری جذبہ، کلیم ہے - اس کی نگاہ سے سینوں میں دل کانپتے  
 ہیں - ان تمام صفات کے سلسلے میں علامہ اقبال نے بار بار  
 حضرت علیؓ کا ذکر کیا ہے جنہیں اسد اللہ یعنی اللہ کا شیر کہا  
 جاتا ہے ، جو خیر شکن کہلاتے ہیں - جو نان جوں پر  
 صابر و شاکر تھے لیکن جن کی شمشیر ذوالفقار سے باطل کی قوتیں  
 سرنگوں ہو جاتی تھیں ، فتح اور نصرت جن کے قدم چومتی تھی -  
 ان کی منقبت میں اسرار خودی میں یہ اشعار موجود ہیں - نیابت الہی  
 کے مرتبہ کا ذکر کرنے کے فوراً بعد یہ عنوان ہے : ”در شرح  
 اسرار اسمائے علی مرتضیٰ -“

مسلم اول شہ مردان علیؓ  
 عشق را سرمایہ ایمان علیؓ

از ولایت دودمانش زندہ ام  
 در جہان مثل گہر تابندہ ام

نرگسم وارفتہ نظارہ ام  
 در خیابانش چو بو آوارہ ام

زمزم ار جوشد ز خاک من ازو ست  
 مے اگر ریزد ز تاک من ازو ست

خاکم و از سہر او آئینہ ام  
 می توان دیدن نوا در سینہ ام

از رخ او فال پیغمبر گرفت  
 ملت حق از شکوہش فر گرفت

قوتِ دینِ مبینِ فرمودہ اش  
 کائناتِ آئینِ پذیر از دودہ اش  
 مرسلِ حقِ کرد نامش بو تراب  
 حقِ دادِ اللہ خواند در ام الکتاب\*  
 ہر کہ دانائے رموزِ زندگیست  
 سرِ اسائے علی ناند کہ چیست  
 خاکِ تاریکے کہ نامِ او تن است  
 عقلِ از بیدادِ او در شیون است  
 فکرِ گردونِ رس زمینِ پیا ازو  
 چشمِ کور و گوشِ ناشنوا ازو  
 از ہوس تیغِ دو رو\*\* دارد بدست  
 رہروانِ را دلِ برین رہزن شکست  
 شیرِ حق\*\*\* این خاک را تسخیر کرد  
 این گلِ تاریک را اکسیر کرد  
 مر فضلی کز تیغِ او حق روشن است  
 بو تراب\*\*\*\* از فتحِ اقلیم تن است

\*قرآن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ خطاب نہیں ہے ، البتہ ایک آیت ہے ۔

\*\*حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تلوار کا نام ذوالفقار ہے ۔

\*\*\*شیر حق یعنی اسد اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لقب ۔

\*\*\*\*اشارہ حدیث شریف کی طرف جس میں رسول اللہ ص نے حضرت علی رضی اللہ عنہ

کو ابو تراب فرمایا اور یہ آپ کی کنیت ہوئی ۔ بخاری شریف

جلد اول ، ص ۵۲۵ ۔



مرد کشورگیر از کراری است  
 گویش را آبرو خودداری است  
 ہر کہ در آفاق گردد بو تراب  
 باز گرداند ز مغرب آفتاب\*  
 ہر کہ زین بر مرکب تن تنگ بست  
 چون نگین بر خاتم دولت نشست  
 زیرِ پاش اینجا شکوہ خیبر است\*\*  
 دستِ او آنجا قسیم کوثر است\*\*\*  
 از خود آگہی ید اللہی کند  
 از ید اللہی شہنشاہی کند  
 ذاتِ او دروازہ شہرِ علوم  
 زیرِ فرمانش حجاز و چین و روم

\* اشارہ معجزہ رجعت خورشید ، اس کی موافقت اور مخالفت دونوں میں اقوال موجود ہیں ۔ اکثر نے اسے وضعی بتایا ہے ۔

\*\* حدیث میں ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ آج میں جہنڈا اس شخص کے ہاتھ میں دوں گا جس کے ہاتھ پر فتح خیبر ہے اور آپ ﷺ نے یہ جہنڈا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بخشا ۔ آپ رضی اللہ عنہ دلییری سے لڑے اور فتح پائی ۔ اقبال نے شکوہ میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

\*\*\* حضرت ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ میں پانچ خصوصیات ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ان میں تیسری یہ ہے کہ وہ میرے حوض کے کنارے کھڑے ہوں گے اور میری امت میں جس کو پہچانتے ہوں گے ایسے پلائیں گے ۔ (بحوالہ حج الطالب ص ۷۵) ۔

حکمران باید شدن بر خاکِ خویش  
تا مٹے روشن خوری از تاکِ خویش  
خاک گشتن مذہبِ پروانگی است  
خاک را اب شو کہ این مردانگی است\*

اس کے بعد اقبال تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ زندگی اصلاً قوت کے اظہار کا نام ہے۔ مضمون حیات عمل میں پوشیدہ ہے۔ جو شخص نامساعد حالات میں زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ساز کی مصلحت پر عمل کرتا ہے، وہ گویا میدان کارزار میں سپر ڈال دیتا اور اپنی شکست تسلیم کر لیتا ہے۔ مرد خوددار اور پختہ کار ہو تو زمانہ خود کو اس کے مزاج کے مطابق بناتا ہے اور اگر دنیا اس کے مزاج کے سانہ نہیں ہوتی تو وہ آسمان سے جنگ کرتا ہے، بنیاد موجودات کو درہم و برہم کر دیتا اور ذرات کو ترکیب نو بخشتا ہے اور اپنی قوت سے ایسا زمانہ پیدا کرتا ہے کہ جو اس کے مزاج کے لیے سازگار ہوتا ہے۔ مردان کار کی قوت کے امکانات کا امتحان تو اس کی مشکل پسندی سے ہی ظاہر ہوتا ہے۔ قناعت ناتوانی کا نام ہے۔ یہ ناتوانی زندگی کے لیے رہزن ہے۔ توانائی اور صداقت توام ہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور بات بھی قابل غور ہے۔ صوفیہ کے اکثر سلسلے حضرت علیؑ تک پہنچتے ہیں، اس لیے ان کی زندگی اور تعلیمات صوفیہ کے لیے مشعل راہ ہیں۔ قناعت و توکل، صبر و رضا، استقامت، سلامتی ذہن اور سلاست طبع، ذکر و فکر عبادت و اطاعت، فقیری اور قلندری ایک طرف اور دوسری طرف جرأت و دلاوری، بیباکی و مردانگی، ہمت و شجاعت ان عناصر سے حضرت علیؑ کے کردار کی تعمیر ہوئی۔ کردار کی اس تعمیر میں یہ

عنصر بھی شامل تھا کہ بچپن سے ہی آپ کی تربیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمائی اور آپ دس سال کی عمر میں اسلام لائے۔ بچوں میں آپ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں ہیں۔ اس کے بعد آپ تیرہ سال مکہ معظمہ میں رہے۔ رسول مقبولؐ نے جب ہجرت فرمائی تو حضرت علیؓ آپ کے بستر پر لیٹ رہے اور چار روز بعد وہ تمام امانتیں جو اہل مدینہ نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس رکھوائی تھیں ان کے مالکوں کو واپس کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ ان تمام غزوات میں شریک رہے جو رسول مقبولؐ کی حیات طیبہ میں پیش آئے۔ غزوہ بدر، غزوہ احد، غزوہ خندق، خیبر اور فتح مکہ میں شریک تھے۔ آپ کے علم و فضل کے بارے میں اس سے بڑھ کر اور کیا سند ہوگی کہ رسول خداؐ نے فرمایا کہ :

انا مدینۃ العلم و علی بابہا

(میں علم کا شہر ہوں اور علیؓ اس کا دروازہ ہیں)

یہ علم حقیقت و معرفت کا علم تھا جو ایک امی کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے بذریعہ وحی عطا فرمایا تھا۔ ظاہر ہے یہی ایک ایسا ذریعہ اور وسیلہ علم کا ہے جو خطا و نسیان سے پاک ہے۔ مورخین کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ میں آیات قرآنی میں سے ہر آیت کے متعلق بتا سکتا ہوں کہ یہ کہاں اور کیوں اور کس کے حق میں نازل ہوئی۔ ان اوصاف کی بدولت تعجب نہیں کہ حضرات صوفیہ آپ کو اپنا رہبر و مرشد مانتے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی جن کا ذکر علامہ اقبال نے بارہا اپنے کلام میں کیا ہے فرماتے تھے کہ اصول و آزمائش و امتحان میں ہمارے شیخ الشیوخ حضرت علیؓ مرتضیٰ ہیں۔ آپ کے فقر اور استغنا کے بارے میں بکثرت روایات ہیں۔ گھریلو زندگی کے

ایک واقعہ سے اس طرز زندگی کا اندازہ ہوتا ہے جو حضرت علیؓ کو پسند تھی۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے ایک دفعہ اس تکلیف کی شکایت کی جو چکی پیسنے کے سبب افہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ تیلدی آئے تو حضرت فاطمہؓ گئیں مگر انہوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نہ پایا اور حضرت عائشہؓ کو پایا تو انہوں نے ان سے بیان کیا کہ میں اس لیے آئی تھی۔ پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے حضرت فاطمہؓ کے آنے کا حال بیان کیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں تشریف لائے اور ہم اپنی خوابگاہ میں لیٹ چکے تھے۔ میں نے تو چاہا کہ اٹھوں مگر آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اپنی جگہ پر لیٹے رہو، اور آپ ہم دونوں کے درمیان بیٹھ گئے۔ یہاں تک کہ میں نے آپ کے پاؤں کی ٹھنڈک اپنے سینہ پر پائی اور آپ نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں ایک ایسی بات تعلیم نہ کروں جو اس سے بہتر ہے جس کی تم نے خواہش کی ہے۔ پھر فرمایا جب تم اپنی خوابگاہ میں جایا کرو تو چونتیس مرتبہ اللہ اکبر کہو اور تینتیس مرتبہ سبحان اللہ اور تینتیس مرتبہ الحمد للہ کہو، یہ تمہارے لیے خادم سے بہتر ہے۔

قناعت و استغنا اور ذکر و فکر کی جو تلقین اس حدیث میں ہے وہ اس صوفیانہ مسلک کی تائید کرتی ہے جسے صوفیائے کبار اور خود علامہ اقبال نے اختیار اور پسند کیا ہے۔

اسی مسلک سے وابستہ فقر کی وہ صورت ہے جسے علامہ اقبال نے فقر شبیری یا مسلک شبیری کا نام دیا ہے :

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری  
میراثِ مسلمانی ، سرمایہ شبیری

حضرت علیؓ کے جگر گوشہ حضرت امام حسینؓ نے میدان کربلا میں جو سبق دیا وہ آج تک معرکہ حق و باطل میں مرد مومن کے مسلک کی تائید ہے۔ حضرت امام حسینؓ کے ساتھ صرف ان کے چند جاں نثار ساتھی تھے، کچھ اہل و عیال تھے، کچھ اعزہ و اقربا، کچھ جاں نثار اور فدائی جو اسباب ظاہری سے بے نیاز، بے خوف و خطر، بے ساز و سامان حق کی خاطر جان دینے نکلے تھے۔ یہ رضائے الہی پر صابر و شاکر تھے، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرنے والے تھے اور ان لوگوں کی جواولوالا سر ہوں۔ بزید اور اس کے لشکری اپنے سارے ساز و سامان اور جاہ و جلال، لشکر و سپاہ، قدرت و شوکت کے ساتھ حق کے مقابل نبرد آزما تھے۔ لیکن حق کے ہائے استقامت کو لغزش نہیں ہوئی۔ اس واقعہ کو اختصار کے ساتھ علامہ اقبال نے مثنوی رموز بیخودی میں نظم کیا ہے۔<sup>۵۶</sup> اس کے بعض اشعار ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں :

### در معنی حریت اسلامیہ و سرِ حادثہ کربلا

ہر کہ پیمان با ہواالموجود بست  
گردنش از بندِ ہر معبود رست

مومن از عشق است و عشق از مومن است  
عشق را ناممکنِ ما ممکن است

عقل سفاک است و او سفاک تر  
پاک تر چالاک تر بیباک تر

عقل در پیچاک اسباب و علل  
عقل چو کن باز میدانِ عمل

عشق صید از زور بازو افگند  
 عقل مکار است و دایمے می زند  
 عقل را سرمایہ از بیم و شک است  
 عشق را عزم و یقین لاینفک است  
 آن کند تعمیر تو ویران کند  
 این کند ویران کہ آبادان کند

غرض عقل اور عشق کے اس موازنہ کی تفصیل بارہ اشعار میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

آن شنیدستی کہ ہنگام نبرد  
 عشق با عقل ہوس پرور چہ کرد  
 آن امام عاشقان ہور بتول  
 سرو آزادے ز بستان رسول  
 اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر  
 معنی ذبح عظیم آمد پسر  
 بہر آن شہزادہ خیرالملل  
 دوش ختم المرسلین نعم الجمل  
 سرخ رو عشق غیور از خون او  
 شوخی این مصرع از مضمون او  
 در میان امت آن کیوان جناب  
 ہمچو حرف قل ہو اللہ در کتاب  
 موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید  
 این دو قوت از حیات آید پدید

زنده حق از قوتِ شبیری است  
 باطلِ آخرِ داغِ حسرتِ میری است  
 چون خلافت رفته از قرآن گسیخت  
 حریت را زهر اندر کلام ریخت  
 خامست آن سرجلوه خیر الامم  
 چون سحابِ قبله باران در قدم  
 بر زمینِ کربلا بارید و رفت  
 لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت  
 نا قیامت قطع استبداد کرد  
 موجِ خونِ او چمنِ ایجاد کرد  
 بهر حق در خاک و خون غلطیده است  
 بس بنائے لاله گردیده است  
 مدعایش سلطنت بودی اگر  
 خود نکردی با چنین سامان سفر  
 دشمنان چون ریگِ صحرا لا تعد  
 دوستان او به یزدان هم عدد  
 سرِ ابراهیم<sup>۴</sup> و اسماعیل<sup>۴</sup> بود  
 یعنی آن اجمال را تفصیل بود  
 عزم او چون کوهساران استوار  
 هائدار و تند سیر و کامگار  
 تنغ بهر عزت دین است و بس  
 مقصد او حفظِ آئین است و بس

ماسو اللہ را مسلمان بندہ نیست  
 پیشِ فرعونے سرش افکنده نیست  
 خونِ او نفسیر این اسرار کرد  
 ملتِ خوابینہ را بیدار کرد  
 تنغِ لا چون از میان بیرون کشید  
 از رگِ ارباب باطل خون کشید  
 نقشِ الا اللہ بر صحرا نوشت  
 سطرِ عنوانِ نجاتِ ما نوشت  
 رمزِ قرآن از حسینؑ آموختیم  
 ز آتشِ او شعلہ با آندوختیم  
 شوکتِ شام و فری بغداد رفت  
 سطوتِ غرناطہ ہم از یاد رفت  
 تارِ ما از زخمِ اش لرزان ہنوز  
 مارہ از مکبیرِ او ایمان ہنوز  
 اے صبا اے ہیکِ دور افتادگان  
 اشکِ ما بر خاکِ پاکِ او رسان

حضرت امام حسینؑ اور واقعہ کربلا سے متعلق اقبال کے یہاں  
 اور اشعار بھی ہیں اور ان سب میں حضرت امام حسینؑ کے کردار  
 میں استقلال، صبر و رضا اور ہمت و جرأت، ایثار و قربانی کے  
 عناصر کا ذکر ملتا ہے۔ حضرت علیؑ الہجویریؒ فرماتے ہیں:

”از امیر المومنین حسین بن علیؑ و کرم وجہہ پرسیدند از  
 قول بوذر غفاریؑ کہ گفت الفقر الی احب من الغنی والسقم



احب من الصحة ، فقال رحم الله اباذر اما انا فاقول من اشرف على حسن اختيار الله لم يتمن الا ما اختار الله له ، درویشی بنزدیک من دوست تر از توانگری و بیماری دوست تر از تندرستی ، حسین رضی گفت رحمت خدائے بر ہونر باد اما من گویم ہر کرا ہر اختیار خدائے اشرف افتد ہیچ تمنی نکند ہمز آنکہ حق تعالی ویرا اختیار کردہ باشد و چون بندہ اختیار حق بدید از اختیار خود اعراض کرد از ہمہ اندوہان ہست ۔ ۵۷۱

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ رضا انسان کو غم و اندوہ سے نجات دلاتی ہے اور غفلت کے چنگل سے نجات دلاتی ہے اور دل سے اندیشہ غم کو باہر نکال دیتی ہے اور بند مشقت سے آزاد کرتی ہے کیونکہ رضا کی صفت رہا کرنا ہے اور جو اس رضا کو قبول کرتا ہے وہ کسی کا غلام نہیں ہوتا ۔ یہی مسئلہ علامہ اقبال کے پیش نظر ہے کہ وہ منقولہ بالا اشعار کے عنوان میں معنی حریت کی تخصیص کرتے ہیں ۔

حضرت علیؓ اور حضرت امام حسینؓ کے علاوہ فقر کے سلسلے میں علامہ اقبال نے بعض اور اکابر کے نام لیے ہیں ۔ ان میں سے بعض صوفیا ہیں ، ان کا ذکر ہم ایک الگ عنوان سے کریں گے ۔ ان کے علاوہ بعض اسلام کے نامور سپہ سالار ہیں مثلاً حضرت خالد بن ولیدؓ ، خلفائے راشدین میں حضرت ابو بکرؓ صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ ہیں ۔ حضرت عمر فاروق کے لیے فرماتے ہیں :

دل بیدار فاروقی دل بیدار کمراری  
مس آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

حضرت عمر فاروقؓ کے سنتی جناب علیؓ الہجویری فرماتے ہیں:

”و از عمر خطابؓ می آید کہ وہی مرقعہ داشت سی پیوند بران گزاشته و ہم از عمرؓ می آید کہ گفت بہترین جامہا آن بود کہ مؤنت آن کمتر بود۔“

یہی حضرت عمر فاروقؓ ہیں جو ایک بڑی اسلامی سلطنت کے خلیفہ اور حاکم ہیں اور ان کے قمیص میں نیس پیوند لگے ہیں۔

حضرت ہجویری صوفیہ کے طبقہ اول میں اصحاب رسول صلی اللہ علیہ و سلم کے ذکر میں فرماتے ہیں:

”مرہنگ اہل ایمان و صعلوک اہل احسان امام اہل تحقیق اندر بحر محبت عربی ابو حفص عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ویرا کرامات مشہور است و فراست مذکور و مخصوص بود بفراست و صلابت و ویرا لطائفست اندرین طریقت و حقائق اندرین معنی کہا قال الحق ینطق علی لسان عمرؓ حق بر زبان عمرؓ سخن گوید و نیز گفت قدکان فی الامم محدثون ، فان یک فی امتی فعمروؓ ، اندر امتان پیشین محدثان بودند و اگر درین امت بیاشد عمروؓ است ، و ویرا درین طریقت روز لطیف بسیارست اندرین کتاب جملہ را احصا نتوان کرد ، اما از وی می آید کہ گفت العزله راحة من خلطاء السوء عزلت راحت بود از ہم نشینان بد۔“

اس کے بعد اس عزلت اور انقطاع صحبت ناجنس کی تفصیل بیان کی ہے جو صوفیائے کبار کا مسلک اور سنت نبوی کا اتباع

ہے۔ حضرت عمرؓ کے سلسلے میں اس بحث کو ہجویری ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں:

”ہم اقتدائے ابن طائفہ بلبس مرقعہ و صلابت دین بدوست۔“

اقبال نے بھی کئی اور اشعار میں حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مختلف اوصاف کی وضاحت کی ہے۔ مثلاً صوفی کسی کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتا، دست طلب دراز نہیں کرتا، کسی کا احسان نہیں اٹھانا، مثنوی اسرار خودی میں ایک عنوان ہے:

”در بیان اینکه خودی از سوال ضعیف می گردد۔“

اس میں فرماتے ہیں:

خود فروداً از شتر مثلِ عمرؓ  
العذر از منتِ غیر العذر

اور حاشیہ میں اس کی تشریح اس طرح فرمائی ہے:

”جب بحالت سواری شتر جناب فاروقؓ کا تازیانہ ہاتھ سے گر گیا تو اسے زمین پر سے اٹھانے کے لیے آپ خود اونٹ سے اترے اور اس معمولی کام کے لیے بھی کسی کا احسان گوارا نہ فرمایا۔ اس شعر میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔“\*

ارمغان حجاز میں ایک قطعہ ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں، اس میں بھی حضرت عمر فاروقؓ کے فقر اور سلطانی کے منصب کا ذکر اس طرح کیا ہے:

۹۰۔ ایضاً ص ۸۴۔

۹۱۔ اسرار ص ۲۴۔

\* یہ روایت مشکوٰۃ اور ابوداؤد میں ہے لیکن نام نہیں ہے۔ ابن باجہ ص (۱۲۳) نے اسے حضرت ثوبان سے منسوب کیا ہے۔

نو اے بادِ بیابان از عرب خیز  
 ز نیلِ مصریان موجِ برانگیز  
 بگو فاروق را پیغامِ فاروقؐ  
 کہ خود در فقر و سلطانی پیامیز

حضرت عمر فاروقؓ کے مناتب کے سلسلے میں صوفیائے کرام نے یہ کچھ لکھا ہے - ترک ہوائے نفس صوفیا کے نزدیک تزکیہ کی ایک صورت ہے ، حضرت علیؓ الہجویری فرماتے ہیں -

”پیغمبرؐ گفت ما من احد الا وقد غلبه شیطانہ الا عمرؓ  
 فانہ غلب شیطانہ - پیچ کس نیست کہ نہ شیطان ویرا غلبہ  
 کردست یعنی ہوائے ہر کے مر ایشان را غلبہ کردہ است  
 الا عمرؓ کہ دے مر ہوائے خود را غلبہ کردست -“

یعنی کوئی شخص ایسا نہیں کہ شیطان یعنی اس کی ہوائے نفس اس پر غلبہ نہ کرے سوائے حضرت عمرؓ کے - انہوں نے اپنی ہوائے نفس پر غلبہ پایا ہے -

حضرت عمرؓ کے درجہ کمال کے بارے میں ایک اور موقع پر حضرت علیؓ الہجویری فرماتے ہیں :

”کہا قال رسول اللہؐ الحق ينطق علی لسانِ عمرؓ ، حقیقت این چنان بود“ -

بعض صوفیاء سے تجرد کا مسلک منسوب ہے - اس سلسلے میں ہم اس مقالے کے ابتدائی ابواب میں بحث کر چکے ہیں اور اکابر صوفیا نے جس طرح اس کا رد کیا ہے اس کا حوالہ بھی آچکا ہے - اس سلسلے میں حضرت علیؓ الہجویری نے حضرت عمرؓ کا

ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ ۶۴

”و اندر خبر است کے عمر بن الخطابؓ مر ام کلثوم را دختر فاطمہ بنت محمد مصطفیٰؐ خطبہ کرد از پدرش علی رضی اللہ عنہم اجمعین ، علی گفت او بس خردست و تو مردے پیرے و مرا نیت است کہ برادر زادہ خودش دہم عبداللہ بن جعفرؓ عمرؓ پیغام فرستاد یا ابا الحسن اندر جہان زنان بسارند بزرگ ، و مراد من از ام کلثوم اثبات نسل است نہ دفع شہوت۔“ - - -

- - - علیؓ ویرا بدو داد و زید بن عمرؓ از وے بیامد۔“ اسی سلسلے میں رسول اللہؐ کی یہ حدیث بھی بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اسلام کے بعد سب سے اچھی شے ”زنی مومنہ موافقہ ہے“ تاکہ مرد مومن اس سے انس و محبت کرے اور دین میں اس کی صحبت سے فوی ہو اور دنیا میں اس کی مونس ہو کہ تنہائی میں سراسر وحشت ہے اور ساری راحت محبت میں ہے اور رسول اللہؐ نے یہ بھی فرمایا کہ الشیطان مع الواحد ، یعنی جو مرد یا عورت اکیلا ہو شیطان اس کے قریب ہوتا ہے کہ اس کے دل میں شہوت پیدا کرتا ہے ۔

خوف اللہی جس درجہ کا حضرت عمر فاروقؓ میں تھا ، اس کے بارے میں ہجویری نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے : ۶۵

”مردے پیش عمر برخواند رض ان عذاب ربک لواقع ، وے نعرہ بزد و بیہوش بیفتاد برداشتند ویرا و بخائہ بردند تا یکجا پیوستہ بیمار بود از وجلی و ترس خداوند عز و جل ۔“ سماع کی بحث میں بھی حضرت علیؓ ہجویری نے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک صحابی کے اس لیے درے

لگائے تھے کہ ”غنا می کرد“ یعنی گاتے تھے یا سماع کرتے تھے۔<sup>۶۶</sup>  
 خلفائے راشدین میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ذکر بھی اقبال  
 نے بڑی عقیدت سے کیا ہے اور خاص طور پر آپ کی دو خصوصیات  
 سے متاثر ہوئے ہیں۔ ایک آپ کا اتفاق فی سبیل اللہ اور ایک آپ  
 کا سوز و گداز۔ ہم نشف المحجوب اور دوسرے حوالوں سے آپ  
 کے مائب کا کچھ ذکر پہلے کر چکے ہیں، بعض اور اشارے یہاں  
 پیش کیے جاتے ہیں :

”و ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ صاحب صحو بود، آف قبض دنیا بدید و  
 ثواب ترک آن معلوم کرد، دست ازان بداشت تا پیغمبر  
 گفت عیال را چہ ماندی، گفت خداے و رسول وے۔“<sup>۶۷</sup>

واضح رہے کہ اقبال نے خود بھی حالت صحو کو سکر پر  
 ترجیح دی ہے۔ اسی واقعہ کو علی المجویری نے ایک اور سلسلے  
 میں دوں بیان کیا ہے :

”یکے از علماء ظاہر بر حکم تجربہ مر شبلی را ہر سید از زکوٰۃ  
 کہ چہ باید داد۔ گفت چون بخل موجود بود و مال حاصل  
 از ہر دو ست درم پنج درم بیاید داد و از بیست دینار نیم دینار  
 بہ مذہب دو اما بہ مذہب من ہیچ چیز ملک نباید کرد تا  
 از مشغلہ زکوٰۃ رستہ باشی۔ گفت امام تو اندرین مسئلہ  
 کہست گفت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہرچہ داشت ہداد، رسول  
 ویرا گفت ما خلعت لعیالک گفت اللہ و رسول۔“<sup>۶۸</sup>

”اشرف کلمہ فی التوحید قول ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
 سبحان من لم یجعل لخلقتہ سبیلاً الی معرفتہ الا بالعجز عن

۶۶ - ایضاً ص ۵۳۶ -

۶۷ - ایضاً ص ۲۸۹ -

۶۸ - ایضاً ص ۴۰۶ -

۶۹ - ایضاً ص ۳۶۵ -

معرفتہ - پاکست آن خدائے کہ، خلق را بہ معرفت خود راہ  
نداد الا بعجز ایشان اندر معرفت او۔“

اسی کے پیش نظر علامہ اقبال کی یہ تمنا اور دعا ہے :  
ازان فقرے کہ یا صدیقؐ دادی  
بشورے آور این آسودہ جان را  
(ارمغان حجاز ص ۴۹)

مثنوی اسرار و رموز کے آخر میں خلاصہ مطالب مثنوی کے  
عنوان سے اقبال نے سورہ اخلاص کی منظوم تفسیر کی ہے۔ اس میں  
پہلا بند قل ہو اللہ احد کی تفسیر جس میں بقول اقبال نوحید سے  
ملت کی وحدت کی اساس دریافت ہوتی ہے۔ اس کا آغاز بھی  
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی منقبت سے ہوتا ہے  
اور اس میں بھی آپ کے صوفیانہ یا درویشانہ اوصاف کا بیان ہے۔“

### قل هو اللہ احد

من شبے صدیقؐ را دیدم بخواب  
گل ز خاکِ راہِ او چیدم بخواب  
آن امن الناس بر مولائے ما\*  
آن کلیمِ اولِ سینائے ما  
ہمتِ او کشتِ ملت را چو ابر  
ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

۷۔ مثنوی اسرار و رموز ص ۱۸۱۔

\*مشکوٰۃ شریف (جلد ۴ ص ۵۵۴) میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا کہ ”لوگو جان و مال کے اعتبار سے سب سے  
زیادہ احسان مجھ پر ابوبکرؓ نے کیا ہے۔ اگر (اللہ کے علاوہ) میں  
کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ان ہی کو بناتا۔“

گفتمش اے خاصۂ خاصانِ عشق  
عشقِ تو سرِ مطلعِ دیوانِ عشق

پختہ از دستِ اساسِ کارِ ما  
چارۂ فرما پئے آزارِ ما

گفت ناکے در ہوس گزیدی اسیر  
آب و ناب از سورۂ اخلاص گیر

ایکہ در صد سینہ بیچد یکہ نفس  
سویے از اسرارِ دوحیدست و بس

ریگ او بر کنِ مثال او شوی  
در جہاں عکسِ جہاں او شوی

آنکہ نام تو مسلمان کردہ است  
از دوئی سوئے یکی آورده است

خوبشتن را ترک و افغان خواندہ  
وائے بر تو آنجہ بودی ماندہ !

وارہان نامیدہ را از نامہا  
سار با خم درگزر از جامہا

ملتِ اسلامیہ کے اتحاد اور 'یکی' پر زور دیتے ہوئے فرماتے

ہیں :

یک شو و توحید را مشہود کن  
غائبش را از عمل موجود کن



لغتِ ایمان فزاید در عمل  
 مردہ آن ایمان کہ ناید در عمل

عمل کا یہی فلسفہ ہے جو اقبال کے افکار اور شاعری میں جاری و ساری اور اُن کے نظامِ فکری کا طرہ امتیاز ہے۔

اب تک بحث صوفیانہ مسلک کے اُن عناصر سے تھی جو اصل اسلامی تصوف کے ارکان و اجزا ہیں اور جن کا سراغ قرآن حکیم، حدیث شریف، سیرت رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) سیرت صحابہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اور اکابر صوفیائے کرام کے اقوال افعال و اعمال اور اُن کی تعلیمات، ملفوظات، اور تصانیف میں ملتے ہیں۔ جن کی اساس قرآن و حدیث پر ہے اور جو پابندی شریعت کو طریقت کا جزو لاینفک جانتے ہیں اور جو اقوال یا افعال خلاف شریعت ہیں، خواہ کسی سے منسوب ہوں، اُن کو قبول نہیں کرتے۔ اقبال اس اسلامی تصوف کے نہ صرف معترف بلکہ مداح ہیں اور اسی وجہ سے تصوف کے بعض ارکان پر ان کے کلام میں بکثرت اشعار موجود ہیں۔ لیکن بعض عناصر اور اجزا ایسے ہیں جن کو علامہ غیر اسلامی کہتے ہیں۔ اس کی کچھ بحث ہم پہلے کر چکے ہیں اور اُن مآخذ کا ذکر کر چکے ہیں جن کے وسیلے سے یہ خیالات مسلمان صوفیا کے یہاں بھی نظر آتے ہیں۔ یہاں تفصیل سے مسئلہ وحدت وجود کے بارے میں کچھ کہنا ہے کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک یہ صوفیا کے افکار کا ایک بنیادی مسئلہ ہے اور بقول اقبال یہی وہ مسلک ہے جس نے ملت اسلامیہ کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ علامہ اقبال سے پہلے اکثر مسلمان علما نے بھی اس نظریہ کو رد کیا ہے۔ خاص طور پر حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ نے وحدت وجود کے اس نظریہ کے خلاف وحدت شہود کا نظریہ پیش کیا۔ ہم مختصر طور پر اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

وحدت وجود کا نظریہ مختلف ملکوں ، مذاہب اور مختلف زمانوں کے افکار میں موجود نظر آتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ویدانت میں کا فلسفہ بھی وحدت وجود کا فلسفہ ہے جہاں ویدانتی پکار اٹھتا ہے : اہم برما سومی ، (میں برہما ہوں) ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سالک کو وحدت وجود کا ادراک یا احساس ہوتا ہے اور خود اس کی ذات اس وحدت میں گم ہو چکی ہوتی ہے ۔ فطرہ دریا میں مل چکا ہوتا ہے اور فطرہ دریا میں مل کر دریا ہو جاتا ہے ۔ مغربی فلسفہ میں وحدت وجود کا فلسفہ Pantheism کی اصطلاح سے مختلف ادوار میں نظر آتا ہے ۔ اس یونانی مرکب لفظ میں Pan بمعنی کل یا سب ، تمام ، اور Theos بمعنی خدا یا اللہ (دیو ، دیوتا ، دیوی ، دیواس ، زیوس ، سب اسی آریائی بنیادی deva کی شکلیں ہیں) ۔ مرکب لفظ کے معنی ہوں گے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے ۔

”خدا کو اس عقیدے کے مطابق حرکت کائنات کے محائل قرار دیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے انکار کیا جاتا ہے ۔ کائنات سے خدا کے تعلق کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ یہ ایک ”محیط کل“ ہے ۔ یہ نظریہ خدا کو کائناتی عمل میں طبیعی اصول کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اس سے انکار کرتا ہے کہ وہ کائنات سے ماورا ہے ۔ لہذا یہ نظریہ اللہ پرستی کے مخالف نظریہ ہے کیونکہ اللہ پرستی خدا کی ماورائیت میں یقین رکھتی ہے ۔“

وحدت وجود کے فلسفے کے ارتقا میں یونانی اور ہندوستانی فلاسفہ کا بڑا ہاتھ ہے ۔ نسبتاً قریب تر عہد میں کارلائل ، ایمرسن ، سپنوزا ، فشنر ، ہیگل وغیرہ نے اس کی مختلف ناویلات اور

۷۱۔ فلسفے کے بنیادی مسائل ، قاضی قیصر الاسلام ، طبع نیشنل بک فاؤنڈیشن ۔ کراچی اشاعت اول ۱۹۷۶ء ص ۳۴۹ و مابعد ۔

تشریحات پیش کی ہیں ، مثلاً اسپنوزا کہتا ہے -<sup>۴۱</sup>

”جو کچھ کہ ہے وہ خدا کے اندر ہے، نہ تو خدا کے بغیر کچھ تصور کیا جا سکتا ہے نہ ہی اس کے بغیر کچھ ہوسکتا ہے۔ خدا کی ماہیت اور صفت یہ ہے کہ وہ لازماً موجود ہے اور وہ واحد ہے۔ اور ہے۔ خدا اپنی ماہیت کی ضرورت کے اعتبار سے پورے طور پر عمل کرتا ہے۔ وہ تمام اشیائے عالم کی آزاد علت ہے اور تمام اشیا خدا کے اندر ہی اپنا وجود رکھتی ہیں اور ان سب کا انحصار خدا پر ہے۔ تمام اشیائے عالم بغیر خدا کے نہ نو موجود ہیں اور نہ ہی متصور کی جا سکتی ہیں اور بالآخر تمام اشیا کا خدا کی جانب سے پہلے ہی سے تعین ہو چکا ہے ، مگر یہ سب ہی کچھ خدا کے کسی آزاد ارادے اور مطلق حکم کی بنا پر نہیں ہوا کرنا بلکہ یہ سب ہی کچھ خدا کی اپنی ہی ماہیت اور لامتناہی قوت کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔“

”جرمن فلسفی فشنر (۸۷-۱۸۰۱ء) نے ہیگل کی تعلیمات کی وحدت الوجودی وضاحت پیش کی ہے کہ یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی تجسیم یا یوں کہیے کہ ”مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی ملبوس ہے۔“ تمام محدود اذہان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں۔ لہذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے ، خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں۔ یہ کچھ نہیں ، سوائے اس کے کہ خدا کے مختلف نقوش ہیں۔“<sup>۴۲</sup>

کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں یہ نظریہ یونانی افکار بالخصوص نوافلاطونیہ کے وسیلے سے داخل ہوا۔ اس مکتبہ فکر کا بانی فلاطینوس تھا جو فلاطینوس مصری کے نام سے مشہور ہوا۔ مسلمانوں میں اس مکتبہ کے پیشرو حضرات کو علامہ اقبال نے ایرانی نوافلاطونی (Persian Neo-Platonists) بتایا ہے۔<sup>۷۳</sup> علامہ کے بقول ایرانی فکر و دانش کا سرچشمہ مسلمانوں کے لیے حران اور شام تھے۔ ان ذرائع سے جو کچھ مسلمانوں نے حاصل کیا انہوں نے اسی کو ارسطو کا اصل فلسفہ سمجھ لیا حالانکہ بقول علامہ یہ معمولی سی بات تھی جو ان کے خیال میں نہ آئی کہ یونانیوں کے فلسفہ سے کہا حقہ واقفیت کے لیے یونانی زبان سے براہ راست واقفیت ضروری تھی۔ علامہ نے ان کی لاعلمی کی ایک مثال یہ دی ہے کہ قلاطینوس کی تصنیف (Enneads) کے ترجمے کو وہ عرصہ تک ارسطو کی الہیت سمجھتے رہے اور ارسطو و افلاطون کے اصلی افکار و خیالات تک رسائی میں انہیں کئی صدیاں لگیں۔ بو علی سینا، فارابی اور ابن مسکویہ کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہے، اگرچہ ابن رشد ان سب کے مقابلے میں ارسطو کے فلسفہ کا زیادہ مکمل شعور اور علم رکھتا ہے۔ نوافلاطونی مکتبہ فکر کا بنیادی مسئلہ وحدت وجود ہے جسے مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے: وجود دراصل واحد ہے اور تمام کائنات بہ صورت تجلیات اسی وجود واحد سے نکلی ہے اور اس کائنات کو بالآخر اسی وجود واحد میں گم ہو جانا ہے۔ بعض حضرات کا یہ خیال درست ہے کہ وحدت وجود کے نظریہ سے متعلق بعض خیالات اور افکار مسلمان صوفیاء کے یہاں اسی نوافلاطونیت کے اثر سے داخل ہوئے ہیں اگرچہ خود صوفیاء اس کو تسلیم نہیں کرتے اور وہ اپنے افکار کا ماخذ خود قرآن حکیم اور احادیث نبوی کو قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر وحدت الوجود کے

تجربے کو ایک ذاتی روحانی تجربہ قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کا اعتدال روحانی احساس ہے۔ مسلمانوں میں اس کے ایک بڑے مجدد ابو شیخ محی الدین ابن عربی ہیں جو شیخ اکبر بھی کہلاتے ہیں۔ ان کی ولادت اسپین کے جنوب مشرقی حصے مرئیہ میں ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں ہوئی۔ ایک طویل مدت تک اشبیلیہ میں فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی، پھر تھونسیا چلے گئے اور یہیں تصوف سے دلچسپی پیدا ہوئی، آٹھ دس سال یہاں قیام کے بعد بلاد مشرق مکہ معظمہ، عراق و شام میں وقت گزارا، آخر میں دمشق میں مقیم ہو گئے اور وہیں ۵۶۳ھ میں انتقال ہوا۔ ان کی تصانیف بکثرت ہیں اور بعض تذکرہ نویسوں نے ان کی تعداد چار سو (۴۰۰) تک بتائی ہے۔ فتوحات مکہ اور فصوص الحکم ان میں سے بہت مشہور ہیں۔ فصوص الحکم کا موضوع وحدت الوجود ہے۔ خود ان کے بقول ان کا نظریہ ان کی واردات قلبی اور تجزیے کا نتیجہ ہے۔ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں :

”ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا، میں اس میں وہی القا کرتا ہوں جو میری طرف القا کیا گیا ہے اور میں اس کتاب میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوتا ہے۔“

محی الدین ابن عربی کی ذات بڑی اختلافی ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ منصور حلاج کی طرح محی الدین ابن عربی کے باب میں بھی اب تک یہ فیصلہ نہیں ہو سکا کہ ان کو دائرۃ اسلام میں شامل سمجھا جائے یا خارج از اسلام سمجھا جائے۔ اگرچہ فصوص الحکم کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن عربی نے قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے استفادہ کیا ہے لیکن اکثر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فصوص الحکم میں تشریح اور تفسیر کم اور تاویلات زیادہ ہیں۔ ان کے توحیدی یا وحدت وجودی نظریہ کا

خلاصہ یہ ہے کہ وجود ایک واحد ہے اور صرف یہی موجود ہے ،  
یہ ہی وجود واحد خدا ہے ، اللہ ہے ، ذات حق ہے - حقیقت مطلقہ  
ہے جو اپنے مختلف ناموں سے مسمی و معروف ہے - اس کے علاوہ اور  
ماسوا جو کچھ ہے محض اس وجود واحد کا ایک مظہر ہے - اللہ او  
مالہ میں باہم کوئی تفریق نہیں ، یہ ساری کائنات ، یہ عالم فطرت  
اسی ذات واحد کا عین ہے - کائنات اور عالم فطرت کی اللہ سے  
عینیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرك کرتے  
ہیں - یعنی وہ جوہر ہے اور اس کی عینیت کی بناء پر یہ ادراک  
کرتے ہیں - بالفاظ دیگر یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی تجلی  
ہے یا تمام عالم ظواہر اسی وجود تامہ کے صدور کی ایک صوت ہے -

محمی الدین ابن عربی کے اس نظریہ کو نظریہٴ صدور بھی کہا  
جانا ہے اور ابن عربی کے مفسرین نے اسی نقطہٴ نظر سے اس کی  
توجیہ اور سرچ کی ہے - ان کے بیان کے مطابق یہ وجود مطلق  
لا تعین ہے - بالفاظ دیگر یہ وحدت تامہ مرتبہٴ لاتعینیت میں ہے -  
اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو مختلف منازل یا مراحل سے گزرنا  
پڑتا ہے - ان منازل اور مراحل کی تعداد پانچ ہے - پہلے دو مراحل  
کی نوعیت علمی اور وقوفی ہے اور آخری تین مراحل کی نوعیت  
خارجی یا معروضی ہے - یہ وجود مطلق لاتعین اپنے پہلے تنزل یا  
تعین میں وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیر بالذات  
(conscious of itself) ہوتی ہے - اس منزل میں صفات کا شعور  
محض اجالی صورت حال ہے - یہ اجمال عمومی اور مخفی نوعیت کا ہے -  
دوسرے مرحلہ یا دوسرے تنزل میں یہی وحدت حامل صفات کی  
حیثیت سے خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ تفصیل  
یا صفات تفصیلی کا ہے - یہ دونوں تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی اور  
منطقی ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز  
محض ذہنی یا منطقی صورت ہے - اس کے بعد تنزل کے تین مراحل

ہیں جہاں سے حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس تیسرے مرحلہ یا تنزل کو تعینِ روحی کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعینِ روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کر لیتی ہے۔ چوتھا مرحلہ یا چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعینِ مثالی (اعیانِ ثابۃ) کہا جاتا ہے اور پانچواں مرحلہ یا تنزل تعینِ جسدی یا تعینِ طبعی و مادی ہے جسے ہم کائنات یا موجودات کا نام دیتے ہیں۔ گویا یہ مراحل، منازل یا تنزل محض صلاحیتوں کا ایک تدریجی عمل ہے جو عملِ تحقق ہے اور جو صفات و اعراض میں پہلے ہی سے بالقوۃ یا مخفی موجود تھا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے اور یہی صفات بخود کو تجلیات میں منکشف کرتی رہتی ہیں جسے ہم کائنات، عالمِ ظاہر یا معروضات کا نام دیتے ہیں۔ مظاہر و شیون ہیں۔ خدا اور کائنات کے ربط و تعلق کے بارے میں ابن عربی کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک عینِ واحد ہے اور اس عینیت کا اثبات وجود کائنات کی نفی سے ہوتا ہے۔ یعنی کائنات جیسی کہ وہ ہے محض نامِ نہایت، غیر حقیقی اور واہمہ ہے جو معروضی طور پر غیر موجود ہے، وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ دوسری طرف اس عینیت کا اثبات خدا کی ذات کے اثبات سے ہوتا ہے کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ سب کچھ اسی ایک ذاتِ واحد کی تجلی ہے جس میں وحدت مطلقہ نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہو گئی۔ ان تجلیات کے ماورا وحدت کا اپنا وجود نہیں۔ جہاں تک خدا اور انسان کے تعلق کا معاملہ ہے ان کے مابین بھی نسبتِ عینیت، نسبتِ سریان اور نسبتِ تقرب و معیت ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں جو آیات قرب و معیت کے سلسلے میں صوفیا نقل کرتے ہیں (اور جن کو ہم ابتدائی بحث میں نقل کر چکے ہیں) ابن عربی بھی انہیں سے استدلال کرتے ہیں

اور نتیجے میں کہ دراصل یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ تخلیق کائنات بھی بقول ابن عربی اسی وحدت وجود کا نتیجہ ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنا جہا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو پیدا کیا۔ بعض صوفیاء نے انسان کامل کے تصور کو بھی وحدت وجود کے نظریہ سے منسلک کیا ہے۔ ان میں سے بعض کا قول ہے کہ انسان فی روح الہی یا ربانی ہے اور انسان اس مادی دنیا میں رہنے کے ساتھ مجاہد ہے، ریاضت، ذکر و فکر اور عشق الہی کے ذریعے سے ذات الہیہ سے متحد و متصل ہو سکتا ہے اور یہی منزل کمال کی منزل ہے اور اس تک پہنچنے والا انسان انسان کامل ہوتا ہے۔ انسان کامل کی اصطلاح سب سے پہلے محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم میں ہی ملتی ہے۔ ان کا قول ہے کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ جس طرح تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے اسی طرح جملہ افراد انسانی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سب سے افضل و اعلیٰ ہے اور آپ ہی انسان کامل ہیں اور آپ ہی کے ذریعہ، وسلہ اور قبض سے دوسروں کو بھی یہ درجہ نصیب ہو سکتا ہے۔ اس حقیقت محمدیہ کو ابن عربی نے حقیقت الحقائق بھی کہا ہے جس کا کامل مظہر انسان کامل ہے۔ محی الدین ابن عربی کے بعد اور مفکرین بالخصوص عبدالکریم الجیلی نے بھی انسان کامل کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے اور خود علامہ اقبال کا انسان کامل کا ایک تصور ہے اور یہ انسان کامل اقبال کا مرد مومن ہے۔ اس مسئلے پر زیادہ تفصیل سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

وحدت الوجود کا یہ نظریہ صرف مفکرین کی تحریروں تک محدود نہیں رہا، صوفیہ اور شعرا کے ایک بڑے طبقہ نے اس کی



کشف کو محسوس کیا اور چونکہ ان کا تعلق عوام سے زیادہ تھا اس لیے ان کے وسیلے سے یہ عام عقیدہ کا ایک جزو سا بن کر رہ گیا۔ اگرچہ صوفیہ اپنے مسلک کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہی مبنی بتاتے تھے لیکن اس عقیدہ کی بدولت ”راسخ الاعتقادی“ کو صدمہ اور ضعف پہنچا۔ ڈاکٹر قریشی کہتے ہیں: ”

”صوفی خدا کے عشق میں اپنے آپ کو فنا کر دینا چاہتا ہے اور خدا کے ساتھ وصل کامل کا متمنی ہوتا ہے۔ یہ کوئی جسمانی حالت نہیں ہے، اس کا حصول صرف روحانی مفہوم میں ہو سکتا ہے جب کہ اس وصل کا ہیجانی شعور موجود ہو۔ ارتکاز اور دوسرے ذرائع سے یہ مفہوم پیدا کیا جاتا ہے اور اس کو نشو و نما دی جاتی ہے حتیٰ کہ وہ انا اور خدا کے اتحاد کے احساس پر منتج ہوتا ہے۔ جذبے کی اس شدت کے نتیجے میں صوفی تمام کائنات سے اتحاد محسوس کرنے لگتا ہے اور کائنات اس کے ذہن میں خدا کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ یہ بنیادی جذبہ متعدد بدعقیدگیوں کے ظہور کا سبب بنا ہے۔ جہاں کسی زیادہ بالغ نظر شیخ کے آغوش تربیت میں اس جذبے کی پرورش ہوئی وہاں کوئی شدید انحراف نہیں ہوا مگر بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں راسخ العقیدہ اسلام کے منافی تصورات و عقائد کی پرورش کی گئی اور ان کی تبلیغ بھی کی گئی۔ صوفیہ یہ حیثیت مجموعی وحدت الوجود کو کسی نہ کسی شکل میں عموماً تسلیم کرتے تھے۔ بعض نے اسے انتہائی منطقی نتائج تک پہنچا کر ایسے اصول وضع نہیں کیے جو اسلام کے اور اس لحاظ سے ان تمام مذاہب کے جو انسانی ذہن داری کو کچھ اہمیت دیتے ہیں خلاف ہوتے۔

دوسروں نے ان حدود کو نظر انداز کر دیا اور ایسی آرا کا اظہار کیا جو قطعی طور پر انحرافی نہیں۔“  
اس کی ایک مثال ڈاکٹر قریشی، حلاج سے دیتے ہیں۔  
فرماتے ہیں: ”

”ایک نکسالی مستند مثال حلاج کی ہے جو وحدت الوجود کے جذبے سے اس قدر مغلوب ہو گیا تھا کہ انا الحق (میں ہوں حق) ہکا بکا اٹھا۔ وحدت الوجود پر اس کا عقیدہ عقلاً اس حد تک نہیں تھا جتنا کہ بعض دوسرے لوگوں کا تھا کیونکہ اس کا خیال یہ تھا کہ خدا اور اس کے مظاہر میں فرق ہے۔“

ڈاکٹر قریشی نے اس مسلک کے نتائج کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے نتیجہ کے طور پر صوفیوں نے مذہب کی ظاہری صورتوں کے مقابلے میں اس کی روح پر زیادہ زور دینا شروع کیا، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ عبادات کو صرف عبادت ظاہری کا نام دے کر اس کی اہمیت کو کم سمجھا جانے لگا اور رفتہ رفتہ ان پر طنز و استہزا کا سلسلہ شروع ہوا چنانچہ شعرا کے یہاں ان کو رسوم و ریتوں سے آزادی کی تلقین کی جانے لگی۔ حتیٰ کہ اسلام کو اسلام تقلیدی کا نام دے کر اس سے نوبہ تک کرائی جانے لگی۔ جن لوگوں نے اکبر کے دین الہی کو قبول کیا وہ جو عہد کرتے تھے اس کے الفاظ ملا عبدالمادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں یہ لکھے ہیں :

”من کہ فلان ابن فلان باشم بطوع و رغبت و شوق قلبی از دین اسلام مجازی و تقلیدی کہ از پدران دیدہ و شنیدہ بودم ابرا و برا نمودم و مرانب اخلاص جارگانہ کہ ترک مال و جان، و ناموس و دین باشد قبول کردم۔“

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اکثر شعراء اور صوفیہ نے علامتی زبان اور اسلوب بیان اختیار کیا ہے اور ان کے اشعار کو ان کے مسلک کا اعتراف سمجھنا مشکل ہے۔ مثلاً بقول ڈاکٹر قریشی: ”حضرت امیر خسرو کی راسخ الاعتقادی شک و شبہ سے بالاتر ہے لیکن ان کا یہ شعر:

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست  
ہر رگ من تار گشتہ حاجت زناور نیست

کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ امیر خسرو نے دین اسلام کو مجازی یا تقلیدی سمجھ کر اسے ترک کرے اور کافر ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ قریشی صاحب نے اسی قسم کے دو شعر اور نقل کیے ہیں؛ ایک شعر حافظ کا ہے:

از ابد و عجب و تماز و من و مستی و نیاز  
تا ترا خود ز میان با کہ عنایت باشد

اور دوسرا بابا طاہر کا:

اگر گبریم و ترسا و مسلمون  
بد ہر ملت کہ ہستیم از تہد ایمون

یعنی خواہ ہم گبر ہوں یا ترسا یا مسلمان ہمارا مذہب کچھ بھی ہو ہمارا ایمان تجھ ہی سے ہے۔

اس رجحان نے ایک اور طرح بھی راسخ الاعتقاد اسلام کو صدمہ پہنچایا۔ وحدت وجود کے ماننے والوں کے نزدیک مذہب کی ظاہری صورتیں اہم نہ تھیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر یہ خیال لیا جاتا تھا کہ تمام مذہبی تحقیقات کا مقصد ایک تھا، منزل ایک تھی اگرچہ راستے جدا جدا تھے۔ اس کی ایک مثال دارا شکوہ

کے یہاں ملتی ہے۔ ڈاکٹر فریشی لکھتے ہیں: ۷۸

”دارا شکوہ ہندو مت اور اسلام کے بالکل ایک ہونے پر  
ہکا عقیدہ رکھتا تھا اور اس نے اس موضوع پر کئی کتابیں  
لکھی تھیں۔ اگر دارا شکوہ بادشاہ ہو جاتا تو اس میں اور  
اکبر میں خاص فرق یہ ہوتا کہ اکبر کا دماغ رسمی تعلیم  
کے ذریعے سے تربیت یافتہ نہیں تھا اور دارا شکوہ ایک  
لائق و فائق شخص تھا۔ اس طرح وہ راسخ الاعتقادی کے  
سفادات کو اور زیادہ سخت نقصان پہنچا سکتا تھا۔“

وحدت الوجود کی بحث میں دارا شکوہ کا ذکر کرتے ہوئے  
ڈاکٹر فریشی کا یہ بیان بھی پیش نظر رکھیے :

”سناہزادہ دارا شکوہ اس نظریے کا انتہائی پرجوش شارح تھا ،  
اپنی مجمع البحرین کے دیباچے میں وہ صاف صاف الفاظ میں یہ  
کہتا ہے کہ صوفیوں کے اور ویدانتوں کے وحدت الوجود  
کے درمیان اختلاف محض لفظی ہیں۔“ ۷۹

اسی سلسلے میں ڈاکٹر فریشی کی یہ وضاحت بھی قابل غور ہے : ۸۰  
”اس کا تذکرہ پہلے ہی کیا جا چکا ہے کہ تناسخ ، حلول  
اور سریانیت بعض صوفیوں کے تفکر میں داخل ہو گئی تھی۔  
ہندوستانی معتقدین وحدت الوجود سے روابط نے ان تصورات  
کو اور زیادہ نفوذ پہنچائی۔ جب مسلمانوں نے دیکھا کہ  
ہندو بھگت بھی وہی کہہ رہے ہیں جو انہوں نے خود اپنے  
بعض صوفیوں اور مفکروں کی زبان سے سنا تھا تو وہ الجھ کر  
رہ گئے۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی جو یہ کہتے رہتے

۷۸۔ ایضاً ص ۲۰۵

۷۹۔ ایضاً ص ۱۶۷ ح

۸۰۔ ایضاً ص ۱۶۷ - ۱۶۸

تھے کہ مذہبی اختلافات محض ظاہری ہیں اور یہ کہ ہر مذہبی جستجو کا مقصد ایک ہی ہے۔ بعض ہندو سنیوں اور عقائد میں تعریف کرنے والے صوفیوں کی پرہیزگاری اور بزرگی ان مسلمانوں کے لیے وجہ کشش بنی جن میں سے بعض کو راسخ العقیدہ اور بدعتی کے درمیان امتیاز کرنے کی تربیت حاصل نہیں تھی۔ انہوں نے صوفیانہ تعلقات کو خواہ وہ کسی ذریعے سے آئے، قبول کر لیا۔ نصابی تربیتوں کی طرف سے غفلت عام ہو گئی کہوں کہ بہت سے مذہبی لوگ یہ کہنے والے موجود تھے کہ ان تربیتوں سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر قریشی کے دو ذیلی جواشی بھی بھی قابل غور ہیں: <sup>۸۱</sup>

۱۔ ابوالفضل نے ایک مندر کے لیے ایک کتبہ لکھا جس میں حسب ذیل شعر نقل کیا:

کفر و اسلام در رہت ہویان  
وحدہ، لا شریک لہ گویمان

اس نظریے کی مقبولیت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ دارا شکوہ سر اکبر میں یہ استدلال کرتا ہے کہ قرآن اپنشلوں میں چھپا ہوا ہے۔“

۲۔ دارا شکوہ کی ایک رباعی ہے:

تسبیح یمن عجب درآمد بزبان  
گفتہ کہ مرا چہ کنی سرگردان

گر دل بہ عوض ہمی بگردانی تو  
دانی کہ برائے چیست خلق انسان

وحدت الوجود کے تجربہ کے نتیجہ میں جس طرح کے تجربہ سے منصور حلاج دوچار ہوا اس قسم کی مثالیں بعض اور صوفیہ کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ صوفی اپنے اس تجربہ میں مجاہدہ سے اعلیٰ منازل سے گزر کے اس مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کے بقول من و تو کی تفریق باقی نہیں رہتی۔ حضرت علی الہجویری ایک جگہ فرماتے ہیں: <sup>۸۲</sup>

”پیغمبرؐ ما را خبر داد قوله <sup>۸۳</sup> خبراً عن الله تعالى لا يزال عہدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبہ فاذا احببته کنت لہ سمعاً و بصرآ و یداً و مویداً و لساناً بی یسمع و بی ببصر و بی ینطق و بی یبطش، چون بندہ ما بمجاہدت بما تقرب کند ما ویرا بدوستی خود رسانیم و ہستی ویرا اندر وے فنا کردانیم و نسبت وے ار افعال وے بزدا نیم تا بما شنود آچہ شنود، و بما گوید آچہ گوید و بمابیند آچہ بیند و بما گیرد آچہ گیرد یعنی اندر ذکر ما مغلوب ذکر ما شود، کسب وے از ذکر وے فنا شود ذکر ما سلطان ذکر وے گردد، نسبت آدمیت از ذکر وے منقطع شود پس ذکر وے ذکر ما باشد ما اندر حال غلبہ بدان صفت گردد کہ ابو یزید گفت سبحانی ما اعظم سنائی و آنکہ گفت شائے گفتاروی و گویندہ حق، کما قال رسول الله ﷺ، الحق ینطق علی لسان عمر۔۔۔“

اس قرب و معیت اور فنا فی اللہ بقا باللہ کے صوفیانہ تجربے میں بعض اوقات صوفیہ کے تجربے اور اس کا بیان ایسا ہے کہ اس سے حیل اور تناسخ کا شبہ ہونے لگتا ہے۔ یہ مرحلہ بڑا نازک ہے اور ظاہر ہے عام آدمی جن کے سامنے یہ تجربہ بیان ہو وہ اس کی صوفیانہ حقیقت اور توجیہ و تشریح تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور اس لیے وہ صرف اس کے ظاہری اور سطحی معنی سے

تاثیر ہوتے ہیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر راسخ الاعتقادی کو منہ پھینکتا ہے اور اس طرح کے خیالات افراد اور اقوام میں منہبہ اہمیت اور عبادت کی ضرورت کے نقطہ نظر کو کمزور بنا دیتے ہیں۔

ہم نے اس بحث میں جو ویدانت، بھگتی، سنیاسیوں، اپنشد، دارا شکوہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے وہ اس لیے کہ جو کچھ تاریخ تصوف میں برصغیر میں گزرا اسی طرح کی صورت حال دوسرے ممالک میں پیش آئی۔ اس کا ایک مختصر جائزہ ہم تصوف کے ایرانی پس منظر میں پیش کر چکے ہیں جہاں راسخ الاعتقادی کو کمزور کرنے کے لیے مختلف عناصر کارفرما رہے ہیں اور جس کی بنا پر ایسے فرقے پیدا ہوئے ہیں جن کو ایک عام نام زنداقت سے یاد کیا جاتا ہے اور جیسا کہ ہم نظام الملک طوسی کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ان سب کا اصلی مقصد اسلام اور مسلمانوں کی بیخ کنی تھا اور یہ لوگ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر بہ مقصد زیادہ آسانی اور زیادہ کامیابی سے حاصل کر سکتے تھے۔ ہندوستان میں صورت حال ایسی تھی جس سے اس قسم کے نظریات اور خیالات کی پروان چڑھنے میں مدد مل سکتی تھی۔ اول تو یہ کہ برصغیر میں اسلام کے داخلہ کے بعد تبلیغ کے لیے کبھی کوئی باقاعدہ اور منظم تحریک نہیں چلائی گئی اور اسلام بیشتر ان صوفیائے کرام کے ذریعہ سے پھیلا جنہوں نے مختلف علاقوں میں قیام کیا اور اسلام کی روشنی پھیلائی۔ سیاسی اعتبار سے برصغیر میں اکثریت پھر بھی غیر مسلم رہی اور مسلمانوں کی حکومت کے انتہائی عروج کے دور میں بھی وہ کبھی مکمل اکثریت میں نہ ہو سکے۔ حکومت نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک کرنے کی کوشش میں ضرورت سے زیادہ فراخدلی سے کام لیا۔ صوفیا خود صاحبان لشکر و سپاہ نہ تھے، ان کے پاس صرف محبت اور اخوت

کا پھیلاؤ تھا جس سے وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتے تھے۔ وہ راسخ الاعتقادی کے باوجود یہ طاقت نہیں رکھتے تھے کہ ملک میں رونما ہونے والے دگر اعتقادی کے طوفان کا عملی طور پر مقابلہ کر سکیں۔ اس لیے آہستہ آہستہ یہ رجحان جسے وحدت الوجود کے عقیدہ نے اور بھی تقویت پہنچائی برصغیر میں ہمہ گیر ہو گیا۔ ایک مرتبہ پھر ڈاکٹر قریشی کی یہ رائے دیکھیے: ۸۳

”گزشتہ بحث سے یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ متعدد چشمے ایک ہی طرف کو بہہ رہے تھے، آخر کار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہو کر ایک بہت بڑا دریا بن گئے۔ اکبر کے مذہبی خیالات جو دینِ الہی کی شکل میں ظاہر ہوئے اگر محض ایک شاہی دماغ کی سنک سے متعلق ہوتے تو تاریخی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیت نہ ہوتی، مگر وہ اس لیے اہم ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں جو رجحانات کچھ عرصہ سے کارفرما تھے ان کا نقطہٴ عروج وہی خیالات تھے۔“

اکبر سے لے کر داراشکوہ تک ہمیں برابر ایسے عناصر ملتے ہیں جو اس راسخ الاعتقادی کے خلاف دگر اعتقادی کے رجحانات اور میلانات کی ناہید اور ان کے فروغ کے لیے کوشاں رہے۔ ہائی جب سر سے گزر گیا تو بہ بہر حال لوگوں کو دگر اعتقادی کے عواقب اور نتائج نظر آنے لگے۔ خود عہد اکبری میں اکبر کے بعض درباری اکبر کے خیالات سے متفق نہ تھے اور راسخ الاعتقادی مسلمانوں نے دارا شکوہ کے مقابلہ میں حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی تائید اسی بناء پر کی تھی۔ خود علما اور صوفیا کا ایک مکتبہٴ فکر وحدت وجود اور اس سے پیدا ہونے والے خیالات اور افکار کی تائید نہیں کرتا تھا۔ اس سلسلے میں ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے



جو مشہور صوفی بزرگ حضرت عبدالقدوس گنگوہی رحمہ اللہ اور  
آئی کے فوزند سے متعلق ہے۔<sup>۸۳</sup>

ایک موقع پر جتایہ شیخ بعد نماز فجر اپنی جماعت کے بعض  
افراد کی طرف متوجہ ہوئے اور حالت سرمستی میں وحدت الوجود  
پر گفتگو کی۔ آپ کے صاحبزادے حضرت شیخ رکن الدین کا بیان  
ہے کہ میں اور میرے بھائی شیخ حمید اور شیخ احمد اس مجلس  
میں حاضر تھے، میں نے آپ سے گزارش کی کہ مسئلہ وحدت الوجود  
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے  
کہیں بھی منقول نہیں ہے اور نہ شارع علیہ السلام نے دین کا  
مدار مسئلہ وحدت الوجود پر رکھا ہے اور نہ اس کے متعلق کچھ  
بیان کیا ہے۔ آج کل جو ہم لوگ اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں  
اور اس پر اعتقاد رکھتے ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ کل قیامت کے  
دن اس مسئلہ پر بہارا اعتقاد بہارے لیے نفرت کا باعث ہو، اور  
مواعظ کا سبب بنے۔ آپ نے میرے جواب میں فرمایا کہ اگرچہ  
یہ مسئلہ صراحت سے شریعت میں بیان نہیں کیا گیا لیکن اشارۃ  
النص اور دلالة النص سے ہمیں اس کے متعلق بہت کچھ ملتا ہے  
بلکہ بعض جگہ تو صراحت سے بھی ملتا ہے۔ لیکن اس کو علمائے  
ظاہر متشابہ کہتے ہیں اور ظاہر کے مطابق تاویل کرتے ہیں۔ حقیقت  
یہ ہے کہ یہ مسئلہ تبع تابعین کے عہد میں ظہور میں آیا اور وہ بھی  
زمانہ خیر تھا، اس لیے کہ یہ بھی خیر القرون ثابت تھا اور  
جنہوں نے اس مسئلے کو وجود بخشا وہ اس دور کے مشائخ کے  
سردار دین کے مقتدی اور مجتہدین وقت تھے اور تمام علماء ظاہر دین  
کے مسائل میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ پس ہمیں آئی کے قول  
و فعل پر اعتماد کرنا چاہیے۔ ہمیں اس کے علاوہ اس پر بھی غور

لڑنا چاہیے کہ اگر یہ مسئلہ خلاف شریعت ہوتا تو حضرت امام اعظمؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام محمدؒ، امام یوسفؒ اور دوسرے ائمہ اہل سنت و جماعت جو دین کے بانی تھے اور دوسرے شائخ کبار اور موحدین اس مسئلے پر ضرور قلم اٹھاتے اور صراحہ سے اس سے اختلاف کرتے۔ اگر یہ مسئلہ دین کے خلاف ہوتا اور باطل ہوتا تو علمائے اہل سنت پر لازم تھا کہ وہ اس کے متعلق سکوت اختیار نہ کرتے اور اس کی تردید میں مشغول ہو جاتے، کیونکہ حق کے متعلق سکوت کرنے والا گونگا شیطان ہے۔ اسی طرح وہ اس کی بھی تردید کرتے جیسا کہ انہوں نے معتزلہ، فلاسفہ اور دوسرے گمراہوں کی تردید کی ہے۔ پس جب ائمہ دین نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے اور اس کا رد اور انکار نہیں کیا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ مسئلہ دین کے خلاف نہیں کیونکہ بیان کے محل میں خاموشی خود بمنزل افکار کے ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کثرت وجود کے قائل ہیں۔ جو کثرت وجود کے فائل ہیں، وہ علمائے ظاہر ہیں۔ اثر رباد، عابدین اور مشائخ کبار اسی مسلک پر ہیں اور بعض وحدت وجود کے قائل ہیں۔ یہ بھی موحد اور عارفان حقیقت وجود ہیں اور ان میں بھی جلیل القدر علماء، مفتدائے دین اور مجتہدان وقت ہیں اور اہل حق کا کشف بھی اس کے حق ہونے پر شاہد ہے۔ پس یہ مسئلہ مختلف فیہ تو ہے لیکن مخالف دین نہیں اور نہ بندے کے لیے آخرت میں مضر ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ وحدۃ الوجود اسرار الہی میں سے ہے اور ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تعلق باطنی سربلندیوں سے ہے اور ہر آدمی اور ہر مرتبے کے لائق و سزاوار نہیں۔ اسی لیے اسرار ربوبیت کے افشا کو کفر کہا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ جب بھی کوئی منصور حلاج کی طرح انا الحق کا نعرہ لگائے اسی طرح دار پر جائے گا۔ تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ مسائل کی نوعیت مختلف ہے۔ معذور کا مسئلہ علیحدہ ہے۔ تندرست

کا مسئلہ علیحدہ ہے۔ اسی طرح مسئلہ شریعت الگ ہے، مسئلہ طریقت الگ ہے اور مسئلہ حقیقت الگ ہے۔ اسی لئے کلمہ طیبہ کے مفہوم و مطالب میں لامعبود الا اللہ مسئلہ شریعت ہے، لا مقصود الا اللہ مسئلہ طریقت ہے، لا موجود الا اللہ مسئلہ حقیقت ہے۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ مسئلہ وحدت الوجود میں محققین کے اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے ہی اختلاف پر مبنی ہے۔ ایک فرقہ جو کثرت وجود کا قائل ہے حق سبحانہ و تعالیٰ کو کہ واجب الوجود ہے ماوراء الوجود کہتا ہے جس کو ہماری عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ وہ وجود کو صفت لازمی مقتضی اس ذات کا قرار دیتا ہے کہ وجود اس ذات سے ازل و ابداً جدا نہیں ہوتا اور جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ ذات حق سبحانہ و تعالیٰ کو عین وجود مطلق قرار دیتے ہیں اس لیے کہ موجودیت میں اعلیٰ مرتبہ وجود مطلق ہے اور وہی واجب الوجود ہے۔ غرض کہ ہر فریق کے پاس متعدد براہین و دلائل ہیں جنہیں اپنے موقع پر سمجھا جا سکتا ہے۔

شیخ رکن الدین کا بیان ہے کہ یہ گفتگو خاصی طویل تھی کہ اس میں صبح سے دوپہر تک کا وقت ہو گیا۔ ظاہر ہے اوپر جو کچھ لکھا گیا وہ اس طویل بحث کا اختصار ہے لیکن اس سے عام وحدۃ الوجود کے قائل صوفیاء کا نقطہ نظر معلوم ہو جاتا ہے اور یہ بھی اس کی بناء پر شریعت، طریقت اور حقیقت کے راستوں کو الگ الگ بتایا جاتا ہے۔ ایک عام دین دار اور سیدھے سادے انسان کے لیے یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ ان میں سے کون سا راستہ اس کی نجات کا اور صحیح اسلام کی طرف اس کی راہبری کرے والا ہے حالانکہ خود بعض اکابر صوفیہ اس کی وضاحت کر چکے ہیں کہ کوئی طریقت یا حقیقت ایسی نہیں کہ پابندی شریعت کو ساقط کر دے۔ لیکن اس کے باوصف یہ اختلاف باقی تھا اور آج تک ہے۔

شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا اصرار اس مسئلہ میں اس حد تک تھا کہ اس مقولہ گفتگو کے بعد انہوں نے اپنے صاحبزادوں کے ساتھ رہنا گوارا نہیں کیا کہ ان کا مسلک اپنے والد کے مسلک سے مختلف تھا بلکہ ان کے نزدیک تو ان صاحبزادوں کے پیچھے نماز بھی نہیں ہوتی تھی ۔

یہ تو مسئلہ وحدت الوجود کے تسلیم کرنے کا ایک پہلو تھا جس سے راسخ الاعتقادی کو ضعف پہنچا اور دگر اعتقادی کے خیالات اور رجحانات کو تقویت پہنچی ۔ اس کے نتیجہ کے طور پر خود برصغیر میں ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو عقیدہ کے اعتبار سے نہ ہندو تھے نہ مسلمان بلکہ دونوں مذاہب کو ملا کر ان کی آمیزش سے بقول خود اس صانع کل مساک کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے ۔ یہ وہ لوگ تھے جو با مسلمان اللہ اللہ با برہمن رام رام کے قائل تھے ۔ بعض صوفیہ کرشن کو بھی ایک ولی مانتے تھے کبیر کے بارے میں بھی بعض لوگ اختلاف رکھتے تھے اور بعض ان کو ہندو اور بعض مسلمان مانتے تھے ۔ ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے :-<sup>۸۵</sup>

”کبیر اور ناسی داس میں سے دو چشمے جاری ہوئے : ایک اسلام سے بہت قریب تھا اگرچہ باعتبار حقیقت بالکل اسلامی نہیں تھا اور دوسرا فدا مت پسندانہ اور بنیادی طور پر ہندو تھا ۔“

ڈاکٹر قریشی نے کسی قدر تفصیل سے کبیر کی زندگی ، اس کی تعلیم و تربیت کا ذکر کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :-<sup>۸۶</sup>

”کوئی بات کبیر میں ایسی نہ تھی جس سے یہ سمجھا جاسکے کہ وہ ہندو تھا ۔ وہ کھلے الفاظ میں مسلمان ہونے کا دعویٰ

۸۵ - بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ مولہ ہالا ، ص ۱۳۶ ۔

۸۶ - ایضاً ص ۱۴۱ و ۱۴۲ ۔

نہیں کرنا مگر اس کے عقائد وہی ہیں جو ایک مسلمان صوفی کے ہوتے ہیں۔ ظاہر میں بھی اس نے اسلام کو علانیہ ترک نہیں کیا تھا۔ اس کا بیٹا کمال تھا اور کمال بھی کبیر کی طرح ایک مخصوص مسلم نام ہے۔ اس کی تحریریں اور اس کے نظریے وہی ہیں جنہیں صوفیہ عموماً تسلیم کرتے ہیں۔ کبیر کا عقیدہ وحدت الوجود پر ہے، اس خدا پر ہے جو ہم ایک وقت ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی اور جس کی مؤخر الذکر صفت اصل الاصول یا محض ایک قوت جیسی نہیں ہے بلکہ ایک ہوشمند وجود کی طرح ہے اور جس کے سریان کی نوعیت وہی ہے جو قرآن کی اس تشبیہ سے ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ خدا انسان کی رگ جان سے بھی قریب ہے۔ اس نے قرآن کی یہ تشبیہ بھی اخذ کی ہے کہ خدا نور ہے۔ وہ پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کے واقعے کو کیفیت وجد میں جوش و خروش کے ساتھ گاتا ہے اور اس مضمون کو روحانی ترقی کے انعام یعنی وجود حقیقی کے روبرو ہونے کی جاودانی مسرت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس کے پیش نظر وہ حقیقت ہوتی ہے جس کی تحصیل کتابوں کے ذریعے کبھی میسر نہیں ہو سکتی۔ اسلام نے عبادت کے جو طریقے مقرر کیے ہیں وہ ان کو مسترد نہیں کرتا وہ صرف یہ کہتا ہے کہ اگر یہ طریقے بغیر کسی روحانی معنویت یا ترفع کے محض ظاہری اعمال بن کر رہ جائیں تو بالکل بے معنی ہوتے ہیں۔ درحقیقت اس کی تعلیمات یا اس کے فلسفے میں بہت سے صوفیہ کے نظریوں سے کچھ زیادہ انحراف ملا مشکل ہے۔ ان صوفیہ کا مطالبہ بھی یہی تھا کہ تزکیہٴ روح فرائض مذہبی کی ظاہری بجا آوری کے ذریعے نہیں بلکہ ایک گہری اور معنوی تبدیلی کے ذریعے ہونا چاہیے۔ اس نے اپنے نظریوں

کو صوفیوں کی تعلیم ہی سے بڑے وسیع پیمانہ پر اخذ کیا ہے۔“

اگرچہ ان نتائج سے ہمیں اختلاف نہیں تاہم یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ کبیر نے یہ خیالات باقاعدہ صوفیوں کی تعلیم سے حاصل کیے تھے یا اس کی رہبری اور رہنمائی اس مسلک میں کسی مسلمان صوفی کی مرہون منت ہے۔ کبیر کے استادوں میں ایک نام رامانند کا لیا جانا ہے، اگرچہ یہ بھی مشتبہ ہے اور اسے درست بھی تسلیم کر لیں تو کبیر کا اس سے تعلق صرف چند سال رہا ہوگا اور وہ بھی ابتدائی عمر میں۔ اس کے مسلم معلمین کے سلسلے میں صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ جونپور بھی گیا تھا جہاں اس نے مسلم دینیات پر اساتذہ کے خطبے سنیے تھے، مگر بقول ڈاکٹر قریشیؒ ”یہ معلوم نہیں کہ اس نے ان خطبوں سے کیسی داجبسی لی کیونکہ اس کی تصانیف سے اس مضمون سے متعلق اس کا کوئی گہرا علم ظاہر نہیں ہوتا۔۔۔ اس کے صوفیہ کی تعلیمات کو اپنے مذاق کے زیادہ مطابق پایا اور ان سے روشنی حاصل کی۔“ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ صوفیانہ خیالات جن سے کبیر نے روشنی حاصل کی صوفیہ کی بدولت عام ہو چکے تھے، شہروں، قصبوں بلکہ دیہات میں برصغیر پاک و ہند کے طول و عرض میں مسلمان صوفیوں کی خانقاہیں، مدرسے اور مدارس تھے جن میں ہندو مسلمان سب آتے جاتے تھے، شاعری کی بدولت یہ خیالات اور بھی عام ہو گئے تھے اور جو لوگ وحدت وجود اور اس قسم کی دوسری علمی بحثوں کے سمجھنے اور سننے کے اہل نہ تھے وہ بھی ان مسائل کی عمومیت سے اثر پذیر ہوئے تھے۔ اس طرح کے حالات ہمیں بعض اور فرقوں کے رہنماؤں کی زندگی میں بھی ملتے ہیں اور خود علامۃ المسلمین میں ایسے افکار و خیالات کا بھی سراغ ملتا ہے جو حقیقی اسلام سے قطعاً دور تھے۔

اس دور کے بعض اکابر علما اور صوفیہ نے بھی اس صورت حال کا اندازہ لگا لیا تھا اور انہوں نے اس کے بخلاف راسخ الاعتقادی کے احیا کے لیے تحریکیں بھی شروع کی تھیں۔ اس طرح کی ایک تحریک مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ علیہ کی تھی۔ اس کے بارے میں آگے چل کر ہم کسی قدر تفصیل سے بحث کریں گے۔

عقیدے اور ایمان سے قطع نظر وحدت الوجود کے اس نظریہ نے اپنی مختلف توجیہات، تشریحات اور تفصیلات کی بدولت عام سماجی زندگی پر بھی بہت گہرا اور دور رس اثر ڈالا۔ راسخ الاعتقادی اور دیگر اعتقادی کا مسئلہ نو ایک مسئلہ ہے جس کا تعلق خاص طور پر مسلمانوں سے ہے لیکن اخلاق اعتبار سے بھی اس عقیدہ یا نظریہ کے اثرات بہت دور رس نتائج کے حامل تھے۔ ہر مذہب میں کچھ نہ کچھ طریقے عبادت ظاہری کے مفرود ہوتے ہیں اور ان کا مقصد معاشرہ میں بعض امور کے لیے اخلاقی حدود کا تعین ہوتا ہے اور ایک حد تک ان پابندیوں سے نفس انسانی کو قابو میں رکھنا مقصود ہوتا ہے۔ اگر عبادات ظاہری کو بے معنی، لغو، غیر ضروری طے کر لیا جائے تو پھر قابل گرفت کوئی چیز نہیں رہتی اور ہر شخص اپنے آپ کو آزاد سمجھ کر ہر قید و بند سے خود کو آزاد سمجھنے لگتا ہے بلکہ بعض ایسے امور جو کسی خاص مذہب یا معاشرہ میں ناپسندیدہ، نامناسب یا ناموزوں سمجھے جاتے ہیں ان کے لیے بھی جواز کی صورت نکل آتی ہے۔ ایک سابقہ باب میں ہم شاعری کی علامات و اشارات اور اسالیب کے سلسلے میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ بعض اسباب کی بناء پر وہ ساری شاعری جس کو مسلمانوں کی شاعری کہا جاتا ہے، الا ماشاء اللہ شعائر اسلام کے تضحیک، تمسخر اور استہزا پر مبنی ہے۔ اسلام میں شراب حرام ہے لیکن ہمارے شعرا کھلم کھلا اس ام الخبائث کو نہ صرف جائز

قرار دیتے ہیں بلکہ حافظ کی زبان میں :  
 یہ مے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید  
 کہ سالک بیخبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

قرآن حکیم و احادیث نبوی میں نماز کی بار بار تاکید ہے اور صلوٰۃ اسلام کے ارکان دین میں ایک اہم ستون ہے لیکن ہمارے شاعر اسے چھوڑ کر معشوق کے سنگ در پر جبہ سائی کرنے پر جان دیتے ہیں بلکہ محبوب کے نقش قدم پر سجدہ کرتے چلتے ہیں۔ کعبہ دنیا میں خدا کی عبادت کا پہلا گھر تھا اور حج مسلمانوں کے لیے ایک فرض ہے لیکن ہمارے شاعر کعبہ کو چھوڑ کر کلیسا آباد کرتے ہیں بلکہ محبوب کے کوچے کے طواف کو طواف کعبہ سے افضل بتاتے ہیں۔ غرض کہاں تک تفصیل بیان کی جائے، اگر تلاش کیا جائے تو ہمارے فارسی اور اردو شعرا کے کلام میں اسلام کی تضحیک کا بہت سا سامان نظر آتا ہے۔ آج جب غیر مسلم مستشرق جو فارسی اور اردو شاعری سے آشنا ہیں، اس موضوع پر اشعار کی یہ کثرت دیکھتے ہیں وہ حیراں رہ جاتے ہیں کہ اسلام جن اعمال و افعال کو پسندیدہ قرار دیتا ہے، مسلمان شاعر اسی کا مذاق اڑاتا ہے اور جن چیزوں کو برا کہتا ہے اس پر علی الاعلان فخر کرتا ہے۔ تعجب تو یہ ہے کہ اکثر اس کے یہ بیانات محض کذب و افترا کے دفتر ہوتے ہیں۔ مے و مینا کے اشعار لکھنے والے سب کے سب شرابی نہیں ہوتے، نہ کوچہ محبوب میں سر کے بل جانے کا اقرار کرنے والے شاہد باز ہوتے ہیں۔ یہ مضامین ان کے یہاں محض تقلیدی اور رسمی ہوتے ہیں لیکن عام معاشرہ پر ان کا نفسیاتی اثر بہت گہرا ہوتا ہے اور ممنوعات سے کراہیت اور نفرت کی بجائے ان کے قبول کرنے کے لیے راہ ہموار ہو جاتی ہے اور اس طرح اخلاق بے راہ روی کے لیے دروازہ کھل جاتا ہے۔

بعض حضرات نے اس کی توجیہ دوسری طرح کی ہے۔ وہ



کہتے ہیں کہ ایسے اشعار اور مضامین کا ایک رخ مجازی اور ایک حقیقی ہے۔ شراب سے مراد وہسکی یا ٹھہرا نہیں شراب معرفت الہی ہے اور معشوق انشا، مصحفی، جرأت، رنگین یا نواب مرزا خان داغ کا معشوق نہیں بلکہ معشوق حقیقی، حسن مطلق یا اللہ تعالیٰ ہے۔ اگر یہ توجیہ مان بھی لی جائے تو یہ تسیم کرنا دشوار ہے کہ فارسی اور اردو کے تمام شعرا جن کے یہاں اس قسم کے مضامین ملتے ہیں فی الحقیقت صوفی تھے اور ان کے تمام اشعار عشق حقیقی اور حسن مطلق سے متعلق ہیں اور وہ شراب معرفت الہی سے سرشار ہیں اور اگر یہ بھی مان لیں تو پھر بھی یہ مسئلہ رہتا ہے کہ ان اشعار کے تمام پڑھنے اور سننے والے جب تک تمام کے تمام اصحاب معرفت نہ ہوں وہ تو ان کے مجازی معنوں سے آگے حقیقت تک پہنچ ہو نہیں سکتے۔ یہ صورت حال بھی دراصل اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، یعنی طریقت اور شریعت کو دو الگ راستے بتانے یا سمجھنے کا مسلک جس کی تردید خود اکابر صوفیہ نے کی ہے، ہمیں اس کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ حافظ شیرازی کے سلسلے میں یہ بحث بہت عام ہے کہ اکثر حضرات ان کے لسان الغیب کہتے ہیں۔ ان کے اشعار سے فال نکالتے ہیں اور ان کے جملہ اشعار کو جو مے و مینا سے متعلق ہیں معرفت کے مضامین قرار دیتے ہیں، لیکن بعض حضرات جن میں علامہ اقبال بھی شامل ہیں، کلام حافظ کی اس تاویل کو قبول نہیں کرتے اور ان اشعار کو گمراہ کن قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے یہ اشعار اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن (۱۹۱۳) میں شامل ہیں :

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار  
جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار

رہنِ ساقی خرقہٴ پرہیزِ او  
مے علاجِ ہولِ رستاخیزِ او

نیست غیر از بادہ در بازارِ او  
 از دو جام آشفته سدرِ دستارِ او  
 مسلم و ایمانِ او زاردار  
 رخِ اندر دیش از مرگانِ یار  
 دعویٰ او نیست غیر از قال و فیل  
 ”دستِ او کوتاہ و خرما بر نخیل“  
 گوسفند است و نوا آموخت است  
 عشوہ و ناز و ادا آسوح است  
 دل ربائبہائے او زہر است و بس  
 چشمِ او غارب گرِ نہر است و بس  
 ضعف را نام توانائی دہد  
 ساری او افوام را اغوا کند  
 تحفلِ او درخورِ ابرار نیست  
 ساغرِ او قابلِ احرار نیست  
 بے ناز از تحفلِ حافظ گزر  
 ا! حذر از گوسفندانِ الحذر

حافظ سیرازی کو بر عظیم پاک و ہند میں خاص طور پر جو  
 قبول عام اور شہرت نصیب رہی اور یہاں وحدت الوجود کے اثر اور  
 دیگر صوفیانہ تعلیم کی بدولت ایسے خیالات و افکار جن کی صوفیانہ  
 تاویل حقیقت و معرفت کا سبق بن سکی تھی عام تھے ، اس لیے  
 علامہ اقبال کے ان اشعار پر مختلف حضرات نے سخت تنقید کی ۔ ان  
 تنقید کرنے والوں میں ایسے حضرات بھی شامل تھے جو علامہ اقبال  
 کے مداحوں ، دوستوں اور قدر دانوں میں تھے ، مثلاً اکبر الہ آبادی

خواجہ حسن نظامی ، پیرزادہ مظفرالدین احمد ، مولانا فیروزالدین طغرائی وغیرہ - اسرار خودی کے جواب میں راز بیخودی اور اسمان العیب کے نام سے دو مستقل مثنویاں علامہ اقبال کے اعتراض کے جواب میں لکھی گئیں - علامہ نے دوسرے ایڈیشن میں یہ اشعار خارج کر دیے ، اس سلسلہ میں خلیفہ عبدالحکیم کا بیان ہے :<sup>۸۸</sup>

”اقبال نے اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا - میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا ، فرماتے لگے خیالات میرے وہی ہیں ، میں نے منسلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریہ ہی کے مخالف نہ ہو جائیں - اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریہ پر غور کریں -“

ادبیات کے بارے میں ہم ابھی ان کے نظریہ پر کسی قدر تفصیل سے بحث دریں گے - حافظ کے متعلق علامہ کا ایک بیان اور دیکھ لیجیے - عبدالرحمان طارف اپنے ایک مضمون ”مے شبانہ“ میں علامہ اقبال سے اپنی بعض ملاقاتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :<sup>۸۹</sup>

”اس زمانے میں میں نے ایک مقالہ خواجہ حافظ پر لکھا تھا جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ وہ صوفی نہ تھے - ایک شام میں نے ڈاکٹر صاحب سے یہی سوال کیا تو فرماتے لگے کہ خواجہ حافظ حقیقت میں صوفی نہ تھے ، اس کے ثبوت میں انہوں نے مولانا جامی کی کتاب ”نفحات الانس“ کا حوالہ دیا اور کہا کہ صوفیوں کی اصطلاحات اور زبان کے استعمال سے کوئی صوفی تھوڑا ہی

۸۸ - خلیفہ عبدالحکیم ، اردو ، اقبال نمبر ص ۸۲۴ -

۸۹ - ملفوظات اقبال ، طبع اول ، لاہور ، ص ۲۲۸-۲۲۹ -

بن جائے گا ، جس طرح Cowl پہننے سے کوئی پادری نہیں بن جاتا ۔ اس سلسلے میں انہوں نے خواجہ حافظ کی شاعری ، ان کی سہل انگاری ، تن آسانی اور حجرہ نشینی کی تعلیم اور جبر و قدر کے غلط نظریے کے تباہ کن نتائج پر روشنی ڈالی ۔ فرمانے لگے صوفی عمل کی نلتین کرتا ہے اور یہ خواجہ حافظ کے یہاں مفقود ہے ۔ اس کا اثر جو کچھ ہندی مسلمانوں پر ہوا وہ ظاہر ہے ۔ یہاں سے پلٹے نو فرمانے لگے میں ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقبل سے نا امید نہیں ہوں ، مجھے یقین ہے کہ عنقریب ان میں کوئی Guiding Spirit نمودار ہوگی ۔ فقر کی بابت ہوجھا تو فرمایا کہ فقر سے میری مراد افلاس اور ننگستی نہیں ، بلکہ استغنا ، دولت سے لاپرواہی ہے ۔ دولت جوہرِ مردانگی کی موت ہے ۔ اس سے جرأت اور بہادری جانی رہتی ہے ۔

میں ایسے فقر سے اے اہل حلفہ باز آیا  
تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری“

ہم جہاں اس بحث کو غیر ضروری سمجھتے ہیں کہ خواجہ حافظ حمیف میں صوفی بھی یا نہیں تھے ۔ دراصل بصوف ذاتی تجربے کا نام ہے اور اس کے متعلق محض کلام سے کوئی رائے نائید یا تردید میں قائم کرنا یقینی نہیں ہے ۔ ہاں یہ درست ہے کہ جس قسم کی شاعری حافظ کی بھی اقبال اسے پسند نہیں کرتے تھے ، لیکن یہ شاعری حافظ سے مخصوص نہیں ، اردو شعرا میں میر ، درد ، غالب سے لے کر ہمارے دور میں فانی اور جگر تک شاعری کا وہ مقصد یا منصب نہیں ہے جو اقبال کا فنون لطیفہ کا نظریہ ہے ۔ اقبال نے اس قسم کی شاعری کے بارے میں کئی اور موقعوں پر اظہار خیال کیا ہے ۔ ”جاوید نامہ“ میں فرماتے ہیں :“

اے بسا شاعر کہ از سحر ہنر  
 رہزنِ قلب است و ابلیسِ نظر  
 شاعرِ ہندی ! خدایش یار باد  
 جانِ او بے لذتِ گفتار باد  
 عشقِ را خنیاگری آسوختم  
 با خلیلان آذری آسوختم  
 حرف او چاویدہ و بے سوز و درد  
 مرد خوانند اہل درد او را نہ مرد  
 زان نوائے خوش کہ نشناسد مقام  
 خوشتر آن حرفے کہ گوئی در مقام  
 فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست  
 خالق و پروردگارِ آرزو ست  
 شاعر اندر سینہٴ ملت چودل  
 ملتے بے شاعرے انبارِ گل  
 سوز و مستی نقشبندی عالمے است  
 شاعری بے سوز و مستی ماتمے است  
 شعر را مقصود اگر آدم گری است  
 شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

شعر و ادب منجملہ فنون لطیفہ ایک فن ہے ، اس کے بارے میں  
 اقبال کا ایک محبت نظریہ ہے اور وہ اسے اظہار خودی کا ایک ذریعہ  
 اور وسیلہ سمجھتے ہیں ۔ وہ تمام افکار و خیالات جو خودی کے ارتقا  
 اور تقویت کا باعث ہوتے ہیں ، اقبال کے نزدیک مستحسن اور

مقبول ہیں اور اس کے برعکس جن تصورات سے خودی کی نفی ہو اور اسے کمزوری اور اضمحلال نصیب ہو وہ مردود اور نامقبول ہیں۔ صوفیانہ اشعار چونکہ عام طور پر اسی منفی پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں اس لیے اقبال صرف ایسے صوفی شعرا اور ایسے صوفیانہ اشعار کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جن صوفیا اور دیگر شعرا کے یہاں اسے افکار و خیالات ملتے ہیں اور جن کی کمی نہیں اقبال ان کو پسند کرتے ہیں بلکہ اکثر ان کو اپنے خیالات و نظریات کے اظہار کے لیے پیش کرتے ہیں۔ ایک نمایاں مثال مولانا روم کی یہی ہے جن کو اقبال اپنا پیر و مرشد بناتے ہیں اور ان کے بکثرت اشعار اپنے اردو اور فارسی کلام میں نقل کرتے ہیں۔ ہم اس موضوع پر اقبال کے محبوب صوفیوں کی بحث میں ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ شعر و ادب اور دیگر فنون لطیفہ کے بارے میں ان کے خیالات کا اندازہ ان اشعار سے ہو سکتا ہے :

سود و شعر و سیاست ، کتاب و دین و ہنر  
گہر ہی ان کی گرہ میں تمام یک دانہ

ضمیرِ بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی  
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات  
نہ تر سکیں تو سراپا فسوں و افسانہ

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی  
خودی سے حبِ ادب و دین ہوئے ہیں بگناہ

(ضربِ کلیم ، ص ۱۰۰)

ان اشعار میں ادب و دین دونوں کی اساس خودی پر تعمیر کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ خود ادب و دین کا رشتہ نہایت اہم ہے اور بہترین

فنی تخلیقات کی اساس ایک دینی جذبے پر ہی رکھی گئی ہے ۔  
 عیسائیوں کے فن تعمیر میں بہترین نمونے گرجوں کی شکل میں ہیں ۔  
 بہترین تصویریں گرجوں کی دیواروں اور کھڑکیوں کے شیشوں پر  
 ہی نظر آتی ہیں ۔ مسلمانوں کے فن تعمیر کے بہترین نمونے بھی  
 مساجد کی صورت میں ہیں ۔ مصوری کو انہوں نے شروع میں  
 نظر انداز کیا تو اس کے بدلے میں خطاطی کے فن کو معراج کمال  
 پر پہنچا دیا ۔ اقبال کو مسجد قرطبہ میں اسلامی فن کی روح اپنی  
 معراج کمال پر نظر آئی ہے اور بلاشبہ یہ نظم اقبال کی تخلیقات میں  
 ایک شدہ پارے کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس کے یہ اشعار  
 دیکھیے :

اول و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا  
 نقش کہن ہو کہ نو ، منزلِ آخر فنا

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثباتِ دوام  
 جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ  
 عشق ہے اصل حیاتِ موت ہے اس پر حرام

بند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو  
 عشق خود ایک میل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

اس کے بعد عشق کی تعریف میں چند اشعار ہیں ۔ ان میں یہ شعر  
 بھی ہے :

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک  
 عشق ہے صہبائے خام ، عشق ہے کاس الکرام

اگلے بند میں اس نظریہٴ فن کو ذرا کھل کر یوں بیان کیا

ہے :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود  
 عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود  
 رنگ ہو یا خشب و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت  
 معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود  
 قطرہ خونِ جگر سل کو بنانا ہے دل  
 خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود  
 تیری فضا دل فروز ، میری نوا سینہ سوز  
 تجھ سے دلوں کا حضور ، مجھ سے دلوں کی کشود  
 عرشِ معلیٰ سے ہم سنہ آدم نہیں  
 گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود  
 ہنرِ نوری کو ہے سجدہ میسر نو کیا  
 اس کو میسر ہیں سوز و گدازِ سجد

اس کے بعد یہ شعر دیکھیے جو ذوق و شوق ، جذب و مستی اور  
 رنگ و آہنگ کے اعتبار سے خالص صوفیانہ ہے :

شوقِ مری لے میں ہے ، شوقِ مری نے میں ہے  
 نغمہٴ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے

اس کے بعد مسجد قرطبہ کے جلال و جمال کا ذکر ہے کہ عین  
 مردِ خدا کی دُنبِل ہے اور جاوداں اور غیر فانی ہے :

ہاتھ ہے اللہ کا بندہٴ موہن کا ہاتھ  
 غالب و کارِ آفرین ، کارِ کشا ، کارِ ساز



اور یہ آخری شعر :

نقشِ پی سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر  
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

(بالِ جبریل ص ۹۳ تا ۱۰۱)

بعض اور متفرق اشعار دیکھیے ، ان میں آن کے اسی نقطہٴ نظر  
کی ترجمانی ہوئی ہے :

آزر کا پیشہ خارا تراشی  
کارِ خلیلاں خارا گدازی

(بالِ جبریل ص ۷۲)

مری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی  
دیا ہے میں نے انہیں ذوقِ آتشِ آسانی

(ایضاً ص ۷۳)

ایک مختصر نظم کا عنوان ہے ”اہل ہنر سے“ :

مہر و مہ و مشتری ، چند نفس کا فروغ  
عشق سے ہے پایدار تیری خودی کا وجود

تیرے حرم کا ضمیر اسود و احمر سے پاک  
نگہ ہے تیرے لیے سرخ و سپید و کبود

تیری خودی کا غیاب معرکہٴ ذکر و فکر  
تیری خودی کا حضورِ عالمِ شعر و سرود

روح اگر ہے تری رنجِ غلامی سے زار  
تیرے ہنر کا جہاں دیر و طواف و سجود

اور اگر باخبر اپنی شرافت سے ہو  
تیری سپہ اس و جن تو ہے امیرِ جنود

(ضربِ کلیم ۱۱۲)

ایک اور مختصر نظم ”سرود“ ہے :

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرورِ مے  
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے ؟  
دل کیا ہے ؟ اس کی فوت و مستی کہاں سے ہے ؟  
کیوں اس کی اک نگاہ الٹی سے تختِ کے ؟  
کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات ؟  
کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے ؟  
کما بات ہے کہ صاحبِ دل کی نگاہ میں  
جھتی نہیں ہے سلطنتِ روم و شام و رے  
جس روز دل کی رمزِ مغنی سمجھ گیا  
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

جن حضرات کے پیش نظر مثنوی مولانا روم کا یہ افتتاحی شعر  
ہے، اس نظم کے پورے پس منظر اور اس کے مضمون کو سمجھ  
سکتے ہیں :

بشنو از نے چون حکایت می کند  
از جدائیمہا شکایت می کند

یوں اس موضوع پر کلام اقبال میں بکثرت حوالے اور اشعار مل  
سکتے ہیں لیکن چونکہ اس موضوع کی تفصیل ہماری بحث کا صرف  
ایک مختصر جزو ہے اس لیے ان چند اشعار پر اکتفا کی جاتی ہے  
عنوان ہے ”فنون لطیفہ“ :

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن  
جوشے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا !

مقصود ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے  
یہ ایک نفس یا دو نفسِ مثلِ شرر کیا !

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہونا  
اے فطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا !

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو  
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں  
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا !

ضربِ کلیمی کا استعارہ اقبال کے یہاں بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ انہوں نے اپنے ایک مجموعہ ”کلام کا نام ہی ضربِ کلیم رکھا ہے ۔ بانگِ درا میں خضرِ راہ ان کی اہم ترین نظم ہے ، وہ بھی حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کے قصہ پر اقبال کے تخیل کی تعمیر ہے ۔ حضرت موسیٰؑ کے علم کا عجز باوجود پیغمبر ہونے کے خضر سے ان کی ملاقات اور اس میں پیش آنے والے واقعات دو قرآن حکیم میں بیان کیا گیا ہے ۔ یہ خود ایک علامت ہے اور حضرت خضرؑ کا علم غیب اور مستقبل کا علم ہے ۔ اس قصے سے علم و معرفت کے نازک فرق کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ جو علم حواسِ ظاہری ، منطقی استدلال ، اسباب و علل کی تلاش پر مبنی ہو ظاہر ہے اس کا اطلاق صرفہ ان اشیاء کے علم پر ہو سکتا ہے جو ان حواسِ ظاہری ، استدلال اور اسباب و علل کی گرفت میں آ سکتے ہیں ۔ ان سے ماسوا اور متاثرہ اشیاء حالات و کیفیات کا علم ان ذرائع اور وسائل سے ممکن نہیں ان کے لیے کوئی اور ذریعہ درکار ہے اور یہی علم کا وہ ذریعہ ہے جسے معرفت کہتے ہیں اور جس پر صوفیہ نے بار بار

زور دیا ہے ۔\*

اب تک ہم نے صوفیانہ افکار کے بعض بنیادی عناصر مثلاً عشق، قلندری اور وحدت الوجود سے بحث کی ہے ، اب ہم بعض اور عناصر کا تجزیہ کرتے ہیں جن کا تعلق تصوف اور صوفیانہ فکر اور صوفیوں کے اعمال سے ہے ۔ جیسا کہ ہم نے اس مقالے کے ابتدائی باب میں دان کیا ہے ، صوفیہ کے نزدیک ان کے خیالات و افکار کا ماخذ قرآن حکیم اور احادیث نبوی ہیں ۔ اقبال ان دونوں کی اہمیت کے قائل ہیں اور بعض اوقات قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے متعلق وہ اپنے خیال کی تائید میں کسی صوفی کا ہی قول پیش کرتے ہیں ۔ مثلاً ایک جگہ الہیات کی تشکیل جدید میں فرماتے ہیں :

”بقول ایک مسلمان صوفی کے قرآن حکیم کی فہم ایک مومن کے لیے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ یہ نہ سمجھے کہ وہ اس پر اسی طرح نازل ہوا ہے جس طرح کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا۔“

اسی قسم کا ان کا ایک بیان اور دیکھیے :

”جب میں سیالکوٹ میں پڑھتا تھا تو صبح آٹھ کر روزانہ قرآن پاک کی تلاوت کرتا تھا ۔ والد مرحوم اپنے اوراد و وظائف سے فرصت پا کر آتے اور مجھے دیکھ کر گزر جاتے ، ایک دن صبح کو میرے پاس سے گزرے تو فرمایا کہ کبھی فرصت ملی تو میں تم کو ایک بات بتاؤں گا ، بالآخر انہوں نے ایک مدت کے بعد یہ بات بتائی اور ایک دن صبح کو جب میں حسب دستور قرآن پاک کی تلاوت کر رہا تھا

\* اقبال کے نظریہ فن کے ایک پہلو پر ہم سماع کے سلسلے میں آئندہ

بحث کریں گے اور ان کے اس نظریے کی مزید وضاحت کریں گے ۔

۹۱ ۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین ۔ اقبال اور تصوف اسلام ۔

۹۲ ۔ ایضاً مقالہ اصل متن صفحہ ۱۶۱ ۔

تو وہ میرے پاس آئے اور فرمایا ، بیٹا کہنا یہ تھا کہ تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے ۔“

مفوضات اقبال میں علامہ کے احباب اور نیاز مندوں کے متعدد بیانات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن حکیم کی تلاوت کا ایک خاصی اثر ان پر ہوتا تھا ۔ مثلاً مرزا جلال الدین کا بیان ہے :“

”اکثر مجالس میں ڈاکٹر صاحب سے قرآن حکیم کے رموز سننے کا بھی ہمیں موقع ملتا ، وہ فقہ میں کسی خاص سکول کے پابند نہ تھے گو عام طور پر لوگ انہیں سنی ہی سمجھتے رہے ہیں اور وہ اپنے امور میں اہل سنت ہی کے شعار کے پابند تھے ۔ مسائل شرعی میں وہ بڑی آزاد خیالی کے ساتھ گفتگو فرمایا کرتے تھے اور دوران بحث میں کہا کرتے خدا کا ارشاد ہے : تفکروا و تدبروا ، اجتہاد ہر شخص کا فطری حق ہے اور وہ ساری عمر اسی پر عمل پیرا رہے ۔“

اگرچہ ہمیں مرزا جلال الدین کی اس روایت سے اتفاق نہیں کہ علامہ اقبال نے یہ فرمایا ہو گا کہ ”اجتہاد ہر شخص کا فطری حق ہے“ کیونکہ اس اصول کو تسلیم کر لیں تو دین میں اختلاف اور اقتراق کے دروازے کھل جاتے ہیں ۔ اجتہاد کے فطری حق کو تسلیم کرنے کے باوجود اجتہاد کرنے والوں میں بعض صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے : اس کا علم دین مسلم اور قابل اعتبار ہو ، وہ عربی زبان و ادب ، اس کے محاورہ اور اسلوب پر قدرت رکھتا ہو ، علوم شرعیہ پر اس کی نظر ہو ، اس کے قول و فعل سے عموماً اسلام کے بنیادی افکار و خیالات ، عقائد و عبادات کی تائید ہوتی ہو ، اپنے اعمال میں صالح ہو اور اس کی نیت دین کی تفہیم ہو ۔ جب کسی

شخص میں یہ اوصاف جمع ہو جائیں تو پھر وہ اجتہاد کرنے کی جرأت کر سکتا ہے۔ قرآن میں غور و فکر کی دعوت موجود ہے اور بار بار مخاطبین کو آیات الہی پر غور کرنے اور ان سے نتائج نکالنے کی دعوت دی گئی ہے اور اس طرح انفرادی اور اجتماعی سطح پر فکر و تدبیر کا دروازہ بند نہیں ہے تاہم اس کا مطلب آزاد خیالی کی وہ نوعیت نہیں جس کا اظہار اسلام کی تاریخ میں اکثر ہوا ہے اور ناہیل سے وہ صورت پیدا ہوئی کہ

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں

ظاہر ہے نہ یہ اقبال کا مسلک تھا اور نہ ان کی خواہش\*۔ قرآن کے رموز کو سمجھنے کے لیے ان کا جذبہ ایک مرد مومن اور انسان کامل کا جذبہ تھا۔ مرزا جلال الدین کا بیان ہے کہ انہوں نے کئی مرتبہ علامہ سے استدعا کی کہ قرآن حکیم کی تفسیر لکھیں۔<sup>۹۳</sup>

\* علامہ اقبال نے خود رموز یہودی میں ایک بند کا عنوان رکھا ہے ”در معنی اینکہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست“ (ص ۱۴۳) اور یہ شعر:

اجتہاد اندر زمان انحطاط  
قوم را برہم ہمی پیچد بساط  
ز اجتہادِ عائانِ کم نظر  
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

۹۴۔ ایضاً ص ۷۴۔

خواجہ عبد الوحید صاحب نے بھی یاد ایام کے عنوان سے ملفوظات میں شامل مضمون (ص ۱۰۰) میں اس کی تائید کی ہے ”ایک بہت بڑی خوشخبری جو ڈاکٹر صاحب نے سنائی یہ تھی کہ وہ اپنے دل میں اس بات کی زبردست خواہش رکھتے ہیں کہ قرآن حکیم کی تعلیم پر اپنے خیالات مفصل طور پر کتابی صورت میں ظاہر فرمائیں۔ وہ فرماتے تھے میں نے اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے اشعار میں اظہار کر دیا ہے لیکن ابھی میرے دل میں ان سے بھی بڑی چیز ہے جسے قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں۔“

لیکن ایسا نہ ہو سکا - شاید علامہ تفسیر قرآن لکھنے کی دشواریوں اور اس کے لیے مناسب پس منظر سے مطمئن نہ تھے - مطالب قرآنی کے بارے مرزا جلال الدین کی رائے یہ ہے :

”مطالب قرآنی پر ان کی نظر ہمیشہ رہتی ، کلام پاک کو پڑھتے تو اس کے ایک ایک لفظ پر شور مچاتے بلکہ نماز کے دوران میں جب وہ باواز بلند پڑھتے تو وہ آیات قرآن پر فکر کرتے اور ان سے متاثر ہو کر رو پڑتے۔“

قرآن حکیم کے سلسلے میں علامہ اقبال کا ایک مشہور شعر ہے :

یہ بات کسی کو نہیں معلوم کہ مومن  
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

یہ انداز خالص صوفیانہ ہے کہ قاری پر قرآن کی کیفیت طاری ہو جائے اور وہ حقیقت میں اپنی فکر ، اپنے عمل ، اپنی ذات میں قرآن کے مطابق یہاں تک ہو جائے کہ وہ خود قرآن بن جائے - اس سلسلے میں ایک گفتگو ملفوظات میں ڈاکٹر سعید اللہ صاحب کی ہے :

”میں نے تصوف کی بحث چھیڑ دی ، فرمایا تصوف ہمیشہ انحطاط کی نشانی ہوتا ہے - یونانی تصوف ، ایرانی تصوف ، ہندوستانی تصوف سب انحطاط قومی کے نشان ہیں - اسلامی تصوف بھی اسی حقیقت کو عیاں کرتا ہے - اسلام کے اولین دور کے صوفی زہاد تھے ، زہد و تقویٰ ان کا مقصد تھا - بعد کے تصوف میں مابعد الطبیعیات اور نظریات شامل ہو گئے - تصوف اب محض زہد نہیں رہتا اس میں فلسفہ کی آمیزش ہو جاتی

ہے۔ - ہمہ اوست مذہبی مسئلہ نہیں یہ فلسفہ کا مسئلہ ہے۔  
 وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کو کوئی سرو کار نہیں۔  
 اسلام کی روح بوحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں شرک  
 ہے۔ - وہ فلسفہ اور وہ مذہبی تعلیم جو انسانی شخصیت کے  
 نشو و نما کے منافی ہو بے کار چیز ہے۔ - نصوف نے Scientific  
 روح کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ - ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے  
 تعویذ تلاش کرتے ہیں۔ - گوش و چشم بند کرنا اور صرف  
 چشم باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے۔ - قدرت کی نسخیر  
 جد و جہد سے کرنے کی جگہ سہل طریقوں کی تلاش ہے۔ -  
 ”شجر ممنوعہ“ میرا خیال ہے تصوف سے مراد ہے۔ - خالص  
 اسلامی تصوف یہ ہے کہ احکام الہی انسان کی اپنی ذات کے  
 احکام میں جائیں۔ -“

یہ بات کسی کو نہیں معلوم کہ سومن  
 قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

پھر فرمایا: انا الحق کے معنی یہ نہیں کہ میں خدا ہوں بلکہ اس  
 کو یوں سمجھنا چاہیے کہ انا ہی اصلی چیز ہے۔ - بندہ اگر  
 خدا میں گم ہو گیا تو اس نے اپنی ہستی مٹا دی۔ -“

ڈاکٹر سعد اللہ صاحب کے حوالہ سے علامہ اقبال کا یہ بیان  
 نصوف کے باب میں خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں انہوں  
 نے اختصار کے ساتھ یونانی نصوف، ایرانی نصوف، ہندوستانی تصوف

۹۶۔ - ایضاً ص ۱۰۷ - ۱۰۸۔ -

اس بیان کو دیکھیے اور پھر ملفوظات میں ہی (ص ۱۳۷) خلیفہ  
 عبدالعکیم صاحب سے منسوب یہ فقرہ ”ایک روز میں نے ڈاکٹر  
 خلیفہ عبدالعکیم صاحب سے پوچھا کہ آپ اقبال کے فلسفہ شعر کی  
 توضیح کن الفاظ میں کریں گے؟ انہوں نے جواب دیا ”اقبال قرآن  
 کا شاعر ہے اور شاعر کا قرآن ہے۔ -“



اور اسلامی تصوف کی اصطلاحیں الگ الگ کر کے اس کا اعتراف کیا ہے کہ جسے اسلامی تصوف کہتے ہیں وہ اپنے ماخذ اور مزاج کے اعتبار سے اس قسم کے دوسرے مسالک سے مختلف ہے جن کے لیے ہم یکساں طور پر تصوف کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ دراصل تصوف کے ان میلانات کو (Mysticism) کہنا زیادہ مناسب ہے جس کا ترجمہ اکثر حضرات نے رمزیت کیا ہے۔ صوفی اور تصوف کی اصطلاح صرف مسلمان صوفیہ کے لیے مخصوص ہے اور باوجود مشترک عناصر اور ملتے جلتے اثرات و میلانات کے یہ اپنے ماخذ اور مزاج میں امتیازی خصوصیات کے حامل ہیں۔

اس بیان میں توحید اور وحدت الوجود میں خلط مبعث کے سلسلے میں بھی اقبال کی ایک وضاحت ملتی ہے۔ یہ وضاحت اور تشریح علامہ اقبال سے پہلے بھی کی جا چکی تھی کہ توحید اور وحدت الوجود کا نظریہ ابک نہیں ہے اور توحید کی ضد کثرت نہیں شرک ہے۔ اس مضمون میں کئی اور بیانات تصوف اور صوفیہ سے متعلق ہیں۔ مثلاً

”تصوف کی بحث دست غیب اور بخشش کے سوال کو لے آئی۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ یہ قصے سمجھ میں تو نہیں آتے مگر ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، ممکن ہے کبھی سمجھ میں آجائیں۔“

اس قسم کے واقعات کی بعض مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے تین مثالیں علامہ اقبال نے اس طرح بیان کیں کہ ان کی تصدیق کرتے ہوں۔ اگلا سوال ’جن‘ کے متعلق تھا، اس کے جواب سے یہاں بحث نہیں، لیکن اس جواب میں علامہ اقبال کا یہ اعتراف قابل غور ہے:

”یہ بھی ممکن ہے کوئی مخلوق ایسی ہو جسے ہم دیکھ

نہیں سکتے۔ کئی رنگ ہیں جنہیں ہماری آنکھیں نہیں دیکھ  
 سکتیں کئی آوازیں ہیں جنہیں ہمارے کان نہیں سن سکتے۔“  
 صوفیہ کا تجربہ، اسی قسم کا ہے۔ ظاہر ہے اگر کوئی شخص ان  
 منازل و مراحل اور ان تجربات سے نہ گزرا ہو وہ کیسے ان سے  
 آگاہ ہو سکتا ہے اور کیسے ان کی تائید یا تصدیق کر سکتا ہے۔

توحید پر ایمان کے لیے رسالت پر ایمان اور رسول اکرم کی  
 نبوت کی تصدیق دل سے اور زبان سے اور یہ کہ آپ نبی آخر ہیں اور  
 نبوت و رسالت آپ پر ختم ہوئی ضروری ہے۔ اسلامی تصوف میں  
 بھی اس کی اہمیت مسلم ہے اور صوفیہ اپنے مسلک کی تائید میں  
 ہر موقع پر احادیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں۔ اصل پہلو  
 اس کا یہ ہے کہ صوفیہ کے یہاں طے مدارج و منازل میں رسول کریم  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بڑی اہمیت رکھتی ہے اور عشق کے  
 مقام میں عشق رسولؐ ان مدارج اور منازل طے کرنے کی ایک ضروری  
 شرط ہے۔ صوفیا اپنے تمام مسلمانوں کو خواہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 کے وسیلہ سے یا حضرت ابوبکرؓ کے وسیلہ سے آپ پر ختم کرتے ہیں  
 آپ کی محبت جس طرح ہر مسلمان کے لیے جزو ایمان ہے اسی طرح  
 صوفیہ کے لیے بھی حرز جان اور باعث عرفان ہے۔ اقبال کے یہاں  
 عشق رسولؐ کے موضوع پر اس کثرت سے اشعار ملتے ہیں جن  
 سے ان کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ عشق کی بحث میں اس  
 سلسلے کے بعض اشعار ہم مثنوی اسرار خودی سے نقل کر چکے ہیں۔  
 چند اشعار اور دیکھئے۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 نعت میں ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ کسی جنگ میں گرفتار ہو کر  
 آنے والے فیدیوں میں سردار طے کی دختر بھی تھی۔ یہ وہ قبیلہ تھا  
 جس کا سردار حاتم اپنی فیاضی کے لیے مشہور تھا۔ زنجیر اس دختر  
 کے پاؤں میں تھی اور وہ بے پردہ شرم و حیا سے گردن جھکائے  
 تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اسے بے پردہ دیکھا تو

خود اپنی چادر اپنے پیش کر دی۔ یہ واقعہ بیان کر کے جذبات کی  
شدت سے مغلوب ہو کر علامہ اقبال فرماتے ہیں:

(ص ۲۱-۲۲-۲۳)

ما ازان خاتونِ طے عریانِ تریم  
پیشِ اقوامِ جہانِ بے چادریم  
روزِ محشر اعتبارِ ما ست او  
در جہانِ ہم پردہ دارِ ما ست او  
لطف و قہرِ او سراپاِ رحمتی  
آن بیارانِ آینِ باعداِ رحمتی

- - - - -  
- - - - -

شورِ عشقش در نئے خاموشِ من  
می تپد صد نغمہ در آغوشِ من

- - - - -  
- - - - -

در تپیدِ دمبدم آرامِ من  
گرم تر از صبحِ محشرِ شامِ من  
ابر آزار است و من بستانِ او  
تاکِ من نمناک از بارانِ او

چشمِ در کشفِ محبت کاشتم  
از تماشا حاصلے برداشتم

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است  
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

گشتہ اندازِ ملا جامیم  
نظم و نثرِ او علاجِ خامیم

شعر لب ریزِ معانی گفتمہ است  
در ثنائے خواجہ گوہر سفتہ است

نسخہ کونین را دیباچہ اوست  
جملہ عالم بندِ گال و خواجہ اوست

\* \* \*

اور رموز بیخودی کے یہ اشعار دیکھیے :

معنی حرفم کئی تحقیق اگر  
بنگری با دندہ صدیق رخص اگر

موتِ قلب و جگر گردد نبی  
از خدا محبوب تر گردد نبی

- - - - -  
- - - - -

از رسالت ہم نوا گشتیم ما  
ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما

\* \* \*

عشق رسولؐ کے سلسلے میں ان کے ملفوظات اور مکاتیب میں  
متعدد بیانات ملتے ہیں۔ ملفوظات میں<sup>۱</sup> حکیم محمد حسن فرشی  
فرماتے ہیں :

ڈاکٹر صاحب سے جس قدر قریب ہوتا گیا اسی قدر ان کی عظمت کا مجھے زیادہ احساس ہوتا گیا۔ یہ امر تعجب انگیز تھا کہ فلسفہ کی گہرائیوں پر اس قدر عبور حاصل کرنے کے باوجود مفہم سے اس قدر متاثر تھے۔ جب تک ان کو قریب سے نہ دیکھا جائے اس شیفگی اور عشق کا اندازہ کرنا مشکل ہے جو ان کو اسلام اور حضرت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے تھا۔ ایک رات میں ان کی خدمت میں حاضر تھا کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت کا ذکر شروع ہو گیا، تکلیف کی پروا نہ کرتے ہوئے آپ نے اس کی پیروی کی بیحد تاکید فرمائی۔ ثابت کیا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا پیکر اطہر مجسم اسلام ہے، آپ اسلام اور ایمان کی تفسیر ہیں اور خود حضورؐ کے اسوۂ حسنہ دریافت کرنا ہو تو قرآن مجید کا ہر حرف اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قرآن حکیم سے ان کو بیحد شغف تھا۔ وہ بچپن سے بلند آواز سے قرآن پڑھنے کے عادی تھے۔ قرآن حکیم پڑھتے ہوئے وہ بیحد متاثر ہوتے تھے۔ آواز بٹھ جانے کا انہیں سب سے زیادہ قلق یہ تھا کہ وہ قرآن عزیز بلند آواز سے نہیں پڑھ سکتے تھے۔ بیماری کے دنوں میں بھی جب کبھی کسی نے قرآن حکیم کو خوش الحانی سے پڑھا تو ان کے آنسو جاری ہو گئے اور ان پر لرزش اور ہتزاز کی کیفیت طاری ہو گئی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا بیحد احترام کرتے تھے اور اگر جدید تعلیم یافتہ مسلمان محمدؐ صاحبؐ کہتا تو بیحد تکلیف محسوس کرتے۔“

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت اور آپ کے حسن خلق کی تعلیم اقبال رحمۃ اللہ علیہ کو بچپن سے نصیب ہوئی تھی، اس سلسلے میں انہوں نے اپنا ایک قصہ مشنوی رموز بیخودی<sup>۹۸</sup> میں :

”در معنی ابن کہ حسن سیرت ملیہ از تادب بآداب محمدیہ“  
 است“ کے عنوان سے لکھا ہے کہ ان کے آغاز شباب میں  
 ایک فقیر نے ان کے دروازے پر صدا لگائی اور پیہم صدا لگاتا  
 رہا۔ بقول ان کے آغاز ایام شباب نہا جس میں عقل صواب و  
 ناصواب میں تمیز نہیں کرتی، چنانچہ انہوں نے غصہ میں  
 آ کر فقیر کے سر پر ڈنڈا رسید کیا۔ اس واقعہ کا جو اثر  
 ان کے والد پر ہوا پہلے وہ سنئے :

از مزاج من پدر آزرده گشت  
 لاله زار چہرہ اش افسردہ گشت  
 بر لبش آہے جگرتا بے رسید  
 در میان سبنہ او دل تپید  
 کو کیے در چشم او گردید و ریخت  
 بر سر مژگان دہے تابید و ریخت  
 ہمچو آن مرغی کہ در فصل خزان  
 لرزد از بادِ سحر در آشیان  
 در تم لرزید جان غافل  
 رفت لیلائے شکیب از محفل

آنہ کے والد کی یہ حالت کیوں ہوئی، یہ ان کی زبان سے سنئے :

گفت فردا امت خیر الرسل  
 جمع گردد ہش آن مولائے کل  
 غازیان ملت بیضائے او  
 حافظان حکمت رعنائے او

ہم شہیدانے کہہ دین را خجستہ اند  
مثل انجم در فضائے ملت اند

زاہدان و عاشقانِ دل فگار  
عالان و عاصیانِ شرمسار

دورمیان انجمن گردد بلند  
نالہ پائے این گدائے دردمند

اے صراحت مشکل از بے سرکشی  
من چہ گویم چو سرا پرسدہ نبیؐ

حق جوئے مسلمے با تو سپرد  
کو نصیبے از دبستانم نبرد

از تو این یک کار آسان ہم نشد  
یعنی آن انبارِ گل آدم نشد

در ملامت نرم گفتار آن کریم  
من رہینِ خجست و امید و بیم

اندکے اندیش و یادآر اے پسر  
اجتماعِ آمتِ خیر البشرؐ

باز این ریشِ سفید من نگر  
لرزہ بیم و امید من نگر

بر پدر این جورِ نازیبا مکن  
پیشِ سولا بندہ را رسوا مکن

غنچہ از شاخسارِ مصطفیٰؐ  
گل شو از بادِ بہارِ مصطفیٰؐ

از بہارش رنگ و بو باید گرفت  
چہرہ از خلق او باید گرفت

اور اس کے بعد علامہ اپنے پیرو مرشد مولانا روم کے حوالے  
کی طرف رجوع کرتے ہیں :

مرشدِ رومی چہ خوش فرمودہ است  
آنکہ یم در قطرہ اش آسودہ است

”مگسل از ختم الرسل ایامِ خویش  
تکیہ کم کن برفن و برگامِ خویش“

فطرتِ مسام سراپا شفقت است  
در جہان دست و زبانش رحمت است

اس کے بعد رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رحمت اور آپ  
نے خلقِ عظیم کی مدح ہے اور یہ کہ ملتِ اسلامیہ کے لیے آپ کا  
اتباعِ کامیابی و کامرانی کی دلیل ہے۔ عشقِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)  
کے سلسلے کے بعض اور اشعار دیکھیے :

بہ منزلِ کوش مانند می نو  
درین نیلی فضا ہر دم قزون شو

مقامِ خویش اگر خواہی درین دہر  
بحق دل بند و راہِ مصطفیٰ رو !

(ارمغانِ حجاز ص ۸۹)

بہ پایمان چون رسد این عالمِ پیر  
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر



مکن رسوا حضورِ خواجہ سوا  
 حسابِ من ز چشمِ او نہان گیر  
 (ارمغان حجاز ص ۲۳)

\* \* \*

بدنِ واماند و جانم در تگ و پوست  
 سوئے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست  
 تو باش این جا و با خاصانِ بیامیز  
 کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست  
 (ارمغان حجاز ص ۲۳)

باین پیری رہِ یثرب گرفتم  
 نواخوان از سرورِ عاشقانہ  
 چو آن مرغی کہ در صحرا سرِ شام  
 کشاید پر بہ فکرِ آشیانہ  
 (ارمغان حجاز ، ص ۲۹)

\* \* \*

یہا اے ہم نفس باہم بنالیم  
 من تو کشتہٗ شانِ جالیم  
 دو حرفے بر سرِ ادبِ دل بگوئیم  
 بیائے خواجہ چشان را بمالیم  
 (ارمغان حجاز ، ص ۳۶)

\* \* \*

بکوئے تو گدازِ یک نوا بس  
 مرا این ابتدا این انتہا ہی

خراب جرات آن رند باکم  
خدا را گفت مارا مصطفی بس\*

\* \*

قطارِ نوریان در رہگذار است  
ہئے دیدارِ او در انتظار است

(زبور عجم ۰ ۲۲۹)

جیسا کہ اس سے پہلے بھی لکھا جا چکا ہے اقبال کے نزدیک رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات پاک انسان کامل کا نمونہ ہے۔ بعض حضرات کے خیال میں اقبال نے مرد کامل کے تصور میں بعض مغربی فلاسفہ کے خیالات اور نظریات سے استفادہ کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ خاص طور پر جرمن مفکر نطشے کے مرد آہن کے تصور سے متاثر ہوئے ہیں اور ان کے اپنے مرد مومن اور انسان کامل میں قوت اور شوکت کے عناصر مرد آہن کے تصور کے عناصر سے ملتے جلتے ہیں۔ نطشے کے بعض خیالات کا اثر اقبال پر ضرور ہوا ہے۔ ”قلب او مومن دماغش کافراست“ کی تنقید سے ہی نطشے کے بارے میں ان کے ردعمل کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ اس کے بنیادی فکری مزاج کو کافرانہ سمجھتے ہیں لیکن تسخیر کائنات کا جو منصب نطشے کے انسان کامل کے پیش نظر ہے وہ اقبال کے انسان کامل کا بھی تصور ہے۔

علامہ اقبال کے تجزیے کے مطابق افلاطونی اور نوافلاطونی فلسفہ نے مشرق اور مغرب کے اکثر مفکرین کو متاثر کیا اور نہ صرف مسلمانوں بلکہ یورپ کی بھی اکثر قوموں پر اس کے سکر آفرین فلسفے کا اثر ہوا جس نے ان اقوام کو عملی طور پر کمزور اور جدوجہد سے محروم کر دیا۔ وہ افلاطون کو راہب دیرینہ،

\* اشارہ حضرت ابوہریرہ صدیقؓ کی طرف، یہ واقعہ بیان ہو چکا ہے۔

اور ”ازگروہ گوسفندانِ قدیم“ کہتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک اکیلا  
بھیڑ یا جب بھیڑوں کے ایک ہورے گلے پر حملہ کرتا ہے تو بھیڑیں  
جائے مدافعت یا بھاؤ کے بھیڑیے کے سامنے خود کو پیش کر دیتی  
ہیں۔ مثنوی اسرارِ خودی میں تفصیل کے ساتھ اس پر تبصرہ  
کیا ہے :

راہبِ دیرینہ افلاطونِ حکیم  
از گروہِ گوسفندانِ قدیم

رخشِ او در ظلمتِ معقولِ گیم  
در گہستانِ وجودِ افکنندہ سم

آہنانِ افسونِ نامحسوسِ خورد  
اعتبارِ از دستِ و چشمِ و گوشِ برد

گفتِ سرِ زلدگی در مردنِ است  
شمعِ را صد جلوه در افسردنِ است

بر تخیلِ ہائے ما فرمانرواست  
جامِ او خوابِ آور و گیتیِ ریاست

گوسفندے در لباسِ آدمِ است  
حکمِ او بر جانِ صوفیِ محکمِ است

فکرِ افلاطونِ زیانِ را سودِ گفت  
حکمتِ او بودِ را نابودِ گفت

منکرِ ہنگامہٗ موجودِ گشت  
خالقِ اعیانِ نامشہودِ گشت

زندہ جانِ را عالمِ امکانِ خوشِ است  
مردہ دلِ را عالمِ اعیانِ خوشِ است

آہوش بے بہرہ از لطفِ حرام  
لذتِ رفتارِ برکبکشِ حرام  
قوسہا از سکرِ او مسحوم گشت  
خفت و از ذوقِ عملِ محروم گشت

ان اشعار سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال کو افلاطونی فکر ہر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ نفی خودی کی تعلیم ہے جس سے انسان ذوقِ عمل سے محروم ہو جاتا ہے۔ جو شخص دنیا کو محض خواب و خیال، ایک دھوکہ اور وہم سمجھے جس کے نزدیک یہ کائنات محض نقشِ خیالی ہو وہ تسخیرِ کائنات کے چکر میں کیوں پڑے گا۔ قرآن حکیم میں بار بار اس کائنات کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ ہمارے ہر طرف آیاتِ الہی ہیں جن پر غور کرنے کی بار بار دعوت دی گئی ہے۔ سورہ البقرہ میں ارشاد ہوا ہے :

”تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے۔ اس رحمان اور رحیم کے سوا کدئی اور خدا نہیں ہے (اس اٹل حقیقت کی نشانیوں پر غور کرو، اگر تم صاحبِ عقل ہو) بلاشبہ آسمانوں اور زمینوں کی ساخت میں رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں بارش کے اس ہانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے پھر اس کے ذریعے زمین کو زندگی بخشتا ہے اور اپنے اسی انتظام کی بدولت زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے، ہواؤں کی گردش میں اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں بے شمار نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔“

سورہ ق۔ میں ارشاد ہے : (۶-۸)

”کیا ان لوگوں نے کبھی نظر اٹھا کر اپنے اوپر آسمان پر غور نہیں کیا؟ ہم نے اسے کیسا بنایا، اور اس کے منظر کو کیسا سجایا ہے، اور اسی طرح زمین پر غور کرو، ہم نے اس کو فرش کی طرح پھیلا دیا ہے اور اس میں پہاڑوں کے لنگر ڈال دیے، پھر اس میں قسم قسم کی خوش منظر نباتات آگائیں، بصیرت اور ہدایت اور یاد دہانی کا سامان ہے یہ ہر اس بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع ہو۔“

اور سورہ النمل (آیت ۸۶) میں دیکھیے :

”کیا ان لوگوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے (تاریک رات بنائی کہ یہ اس میں آرام و سکون حاصل کریں اور دن کو روشن (کہ دوڑ دھوپ کریں) بلاشبہ رات دن کے اس آنے جانے میں بڑی نشانیاں ہیں ایمان لانے والوں کے لیے۔“

سورہ الرعد (آیت ۴) میں ارشاد ہے :

”اور زمین میں (طرح طرح کے) قطعات ہیں، ایک دوسرے سے ملے ہوئے، انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں، کھجور کے درخت ہیں۔ کچھ زیادہ شاخوں والے ہیں اور کچھ ایک ہی تنے والے، سیراب سب کو ایک ہی پانی کرتا ہے مگر مزے میں ہم نے کسی کو کسی سے زیادہ بہتر بنا دیا ہے۔ ان میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔“

غرض جیسا کہ عرض کیا گیا قرآن حکیم میں کارنامہ تخلیق کائنات کا بار بار ذکر اور اس کی اہمیت کا احساس دلایا گیا ہے اور اہل فکر و فہم کو اس پر غور کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اگر یہ سارا کھیل محض فریب ہوتا تو اس پر غور کرنے کی اتنی ضرورت کیا تھی اور یہ امر واقعہ ہے کہ اگر انسان فکر افلاطونی

ہر قائم رہتا تو آج جو انسان کی ترقی ہے اس کا وجود نہ ہوتا اور انسان جو واقعی ستاروں پر کمند ڈال رہا ہے ترک دنیا اور فرار کی بدولت شاید تہذیب کے اس مرحلہ تک بھی نہ پہنچا ہوتا -

اس اقتباس میں اقبال نے صوفی سے اپنی بیزاری کا اظہار بھی اسی بناء پر کیا ہے کہ اس کا انداز فکر افلاطونی ہے -

حکمِ او برجانِ صوفی محکم است

یعنی ایسے صوفیا جن کے یہاں افلاطونی فکر نہ ہو بلکہ قرآنی فکر ہو، جو انسان کو عمل اور جد و جہد کی دعوت دیتی اور زندگی کا ایک حرکی نظریہ بخشتی ہے جو اقبال کے نزدیک اصل تصوف اسلامی ہے جس سے آن کو اختلاف نہیں -

ظاہر ہے علامہ اقبال ان معنوں میں صوفی نہ تھے جو بیسویں صدی میں صوفی کا عرف نام بھا تاہم ان کے یہاں وہ روایت جو اسلامی تصوف کی روایت بھی اور وہ اصطلاحات تصوف جو مسلمان صوفی شعرا استعمال کرتے تھے اور اکثر وہ انداز بیان جو صوفیانہ ہے اس کی مثالیں بھی ان کے یہاں موجود ہیں - اب ہم ان بعض عناصر کا جائزہ لیتے ہیں -

صوفیوں کے نزدیک مسلک تصوف میں رہبری اور رہنمائی کے لیے کسی مرشد یا رہبر کامل کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ یہ راستہ بڑا کٹھن اور طرح طرح کے خطرات سے گزرتا ہے - پیرو مرشد جو خود ان مختلف مقامات اور احوال سے گزر چکا ہوتا ہے جن میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو سالک کے تجربے میں پہلی مرتبہ آتے ہیں - حافظ کا مشہور شعر ہے :

ہم سے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید  
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

حافظ کا انداز بیان اقبال کے نقطہ نظر سے ناہستہ ہے لیکن  
 اسے مخصوص انداز میں حافظ جس حقیقت کو بیان کرنا چاہتے ہیں  
 اقبال بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے لکھ  
 چکے ہیں علامہ اقبال خود ایک صوفیانہ سلسلے میں بیعت تھے اور  
 مختلف صوفیائے کرام سے ان کی عقیدت کی شہادت ان کے کلام میں  
 باجاً ملتی ہے۔ اس موضوع پر ہم کسی قدر تفصیل سے اظہار  
 بیان کریں گے۔ لیکن یہاں خاص طور پر مولانا جلال الدین رومی  
 کا ذکر کرنا ضروری ہے جن کو اقبال نے اپنا پیرو مرشد تسلیم کیا  
 ہے اور اکثر اپنے افکار و خیالات، نظریات و تصورات کی تائید میں  
 مولانا روم کے کلام کا حوالہ دیا ہے۔ پہلے اس سلسلے میں  
 علامہ اقبال کے بعض اعتراضات دیکھیے :

وقت است کہ بکشایم میخانہ رومی باز  
 پیرانِ حرم دیدم در صحنِ کلیسا مست  
 (مثنوی مسافر ص ۳۰)

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز  
 تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز ہوست  
 ہائے او محکم فتد در کوئے دوست

شرحِ او کردند و او را کس ندید  
 معنیِ او چون غزال از ما رمید

رقصِ تن از حرفِ او آموختند  
 چشمِ را از رقصِ جان بردوختند

رقصِ تن در گردشِ آرد خاک را  
 رقصِ جان برہم زند افلاک را

علم و حکم از رقص جان آید بدست  
ہم زمین ہم آسمان آید بدست  
فرد از وے صاحب جذب کلیم  
ملت از وے وارث ملک عظیم  
رقص جان آموختن کارے بود  
غیر حق را سوختن کارے بود  
تاز نار حرص و غم سوزد جگر  
جان ہر قص اندر نیاید اے پسر

(جاوید نامہ ۲۰۸)

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک  
کہ تو ہے نغمہ رومی سے بے نیاز اب تک  
(ضرب کلیم ، ص ۱۲۱)

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی  
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کلمہ وہی آش  
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر  
اک مرد قلندر نے کیا رازِ خودی فاش  
(ضرب کلیم ، ص ۱۱۸)

\* \* \*

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے  
وہی آب و گلِ ایران ، وہی تبریز ہے ساق  
(بالِ جبریل ، ص ۱۱)

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں  
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی  
(بالِ جبریل ، ص ۱۷)



صفتِ پورِ روم ہے مجھ پہ ہوا یہ رازِ ناش  
لاکھ حکیم سرِ بیب، ایک کلیم سرِ بکف  
(ہالی جبریل، ص ۳۹)

\* \* \*

اگر می آید آن دانائے رازے  
بدہ اورا نوائے دل گدازے  
ضمیرِ امتان را می کند پاک  
کلیمے یا حکیمے نے نوازے  
(ارمغانِ حجاز، ص ۱۴)

چو رومی در حرم دادم اذان من  
ازو آموختم اسرارِ جان من  
بہ دورِ فتنہٴ عصرِ کہن او  
بہ دورِ فتنہٴ عصرِ روان من  
(ارمغانِ حجاز، ص ۷۷)

\* \* \*

بروئے من درِ دل باز کردند  
ز خاکِ من جہانے ساز کردند  
ز فیضِ او گرفتم اعتبارے  
کہ با من ماہ و انجم ساز کردند  
(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۷)

\* \* \*

ز رومی گیر اسرارِ فقیری  
کہ آن فقر است محمودِ امیری

حذر زان فقر و درویشی که از وے  
رسیدی بر مقامِ سرِ بزیری  
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۸)

\* \* \*

خودی تا گشت مہجورِ خدائی  
به فقر آموخت آدابِ گدائی  
ز چشمِ مستِ رومی وامِ کردم  
سرورے از مقامِ کبریائی  
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۸)

\* \* \*

مرا از منطق آید بوئے خامی  
دلیلِ او دلیلِ نا تمامی  
برویم بسته درها را کشاید  
دو بیت از پیرِ رومی یا ز جامی  
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۸۹)

\* \* \*

عطا کن شورِ رومی سوزِ خسرو  
عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی  
چنان با بندگی در ساختم من  
ند گیرم گر مرا بخشی خدائی  
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۸)

\* \* \*

۲۵۹  
 بگم خود دیگر آن کہند سے ریز  
 کہ با چاشنی نیزد ملک پرویز

ز اشعار جلال الدین رومی  
 بہ دیوارِ حریم دل بیاویز  
 (ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۴)

\* \* \*  
 بگیر از ساغرِش آن لاله رنگے  
 کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے

غزالے را دلے شیرے بہ بخشد  
 بشوید داغ از پشت پلنگے  
 (ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۵)

\* \* \*  
 نصیبے بردم از تاب و تبِ او  
 شہم مانندِ روز از کوکبِ او

غزالے در بیابانِ حرم بین  
 کہ ریزد خندہ شیر از لبِ او  
 (ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۵)

\* \* \*  
 سراپا درد و سوزِ آشنائی  
 وصالِ او زبانِ دانِ جدائی

جہاں عشق گیرد از مئے او  
 نصیبے از جلالِ کبرپائی  
 (ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۶)

\* \* \*

گرہ از کلرِ این ناکلرہ وا کرد  
غبار رہگذر را کیمیا کرد

نئے آن نے نواز پاک بازے  
مرا با عشق و مستی آشنا کرد

(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۶)

یہ اشعار علامہ اقبال کے کلام کے مختلف مجموعوں سے  
جستہ جستہ منتخب کیے گئے ہیں اور ان سے اندازہ لگایا جا سکتا  
ہے کہ اس قسم کے اشعار اور بھی آسانی سے تلاش کیے جا سکتے ہیں۔  
ان میں خود رومی کے وہ اشعار یا مطالب یا افکار و نظریات شامل  
نہیں ہیں جن سے اقبال کے ان اعتراضات کی تائید و تصدیق ہوتی ہے۔  
ہم اس سلسلے میں آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے اظہار خیال  
کریں گے۔ یہاں ان اشعار کے پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اقبال  
اور رومی میں اس رشتہ کی نوعیت کیا ہے اور فکر رومی میں وہ  
کون سے عناصر اور اجزا ہیں جن سے اقبال نے اپنی فکر و فن میں  
اکتساب فیض کیا ہے۔ علامہ اقبال رومی کے اس تصوف کے  
مداح نہیں جس میں بقول ان کے رومی کے اشعار کا مقصد محض وجد  
و رقص ہو۔ بلکہ بعض حضرات اپنی کم فہمی کی بنا پر مولانا کے  
مزار پر صوفیہ کے حلقے میں رقص کو ہی مولانا کا مسلک تصوف  
قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک رقص وہ ہے کہ جان کو  
رقص آ جائے۔ رقص بدن تو ایک ادنیٰ اور اسفل شے ہے۔ اصل  
تصوف مولانا روم کا وہ عشق ہے جس سے سوز و گداز پیدا ہوتا  
ہے اور جو سنگ کو لعل بے بہا کی تاثیر بخشتا ہے۔ یہ تصوف  
صوفی کو عشق و مستی کے راز سے آشنا کرتا ہے۔ علم ظاہر کی  
منزل سے گزر کر عشق معرفت کی اس منزل پر پہنچاتا ہے جہاں  
حقیقت آشکار ہوتی ہے اور جہل کا پردہ چاک ہو جاتا ہے۔ زندگی  
اپنے پورے جلال و جمال کے ساتھ سامنے آ جاتی ہے۔

جاوید نامہ علامہ اقبال کی ایک اہم تصنیف ہے۔ اس میں  
 علامہ کے اسی روحانی سفر کی داستان ہے جو علامہ کو پیر رومی  
 کی صحبت میں نصیب ہوتی ہے۔ مناجات تمہید آسانی اور نغمہ  
 ملائک کے بعد عنوان ہے ”تمہید زمینی، آشکارا می شود روح  
 حضرت رومی و شرح می دهد اسرار معراج“ اس میں رومی کی غزل  
 اقبال کی اپنی زبان میں :

تشنہ و دور از کنار چشمہ سار  
 می سرودم این غزل بے اختیار

\* \* \*

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست  
 بنائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست  
 یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار  
 رقص چنین میانہ میدانم آرزوست  
 گفتی ز ناز بیش مرہجان مرا، برو  
 آن گفتنت کہ بیش مرہجانم آرزوست  
 اے عشق تو ز شوق ہراکندہ گوئے شو  
 اے عشق نکتہ ہائے پریشانم آرزوست  
 این آب و نان چرخ چوسیل است بے وفا  
 من ماہیم نہنگم و علانم آرزوست  
 جانم ملول گشت از فرعون و ظلم او  
 آن نور جیب موسیٰ عمرانم آرزوست  
 دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر  
 کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

زمین بہرہاں سست عناصر دلم گرفت  
شیر خدا و رستم دستاںم آرزو ست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما  
گفت آنکہ یافت می نشود آئم آرزو ست

یہ غزل بظاہر عام صوفیانہ شاعری کا ایک نمونہ ہے بالخصوص ابتدائی تین اشعار اس عشقیہ رمزیہ زبان اور اسلوب کے ترجان ہیں جو فارسی کے صوفی شعرا کو عام طور پر مرغوب ہے لیکن آخری پانچ اشعار اپنے موضوع اور آہنگ دونوں کے اعتبار سے عام صوفیانہ شاعری کے آہنگ سے مختلف ہیں۔ یہ مصرع دیکھئے :

من ماہیم ، نہنکم و عانم آرزو ست

اور باقی چار شعر تو وہی ہیں جو مثنوی اسرار خودی کا سرنامہ بھی بنے ہیں۔ سالک بہرہاں سست عناصر سے ملول اور آزرده ہے اور انسان کی تلاش میں ہے۔ ایسا انسان جو شیر خدا فاتح خیبر حضرت علیؓ کی طرح شجاعت و دلیری کا نمونہ ہو اور رستم کی قوت و نبرد آزمائی کا پیکر ، اسی کی تلاش مسلسل زندگی کا مقصد ہے۔ اسی عالم میں روح رومی ظاہر ہوتی ہے رومی کی تعریف اور سوال و جواب کا پہلا مرحلہ یہ ہے :

روح رومی پردہ ہا را بردرید  
از پس کس پارہ آمد پدید

طلعتش رخشندہ مثل آفتاب  
شیب او فرخندہ چون عہد شباب

پیکر روشن ز نور سمرمدی  
در سراپایش سرور سمرمدی

ہر لب او سر پنهان وجود  
خدا ہے حرف و صوت از خود کشود

حرف او آئینہ آویخته  
علم با سوز درون آسپخته

اس کے بعد سوال و جواب کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ پہلا  
اور اہم سوال یہ ہے کہ وجود، موجود اور ناموجود کی حقیقت  
کیا ہے؟ رومی کا جواب سنئے:

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود  
آشکارائی تقاضائے وجود

زندگی خود را بخویش آراستن  
بر وجود خود شہادت خواستن

انجمن روز الست آراستند  
بر وجود خود شہادت خواستند

زنده یا مردہ یا جان بہ لب  
از مہ شاہد کن شہادت را طلب

شاہد اول شعور خویشتن  
خویش را دیدن بنور خویشتن\*

---

\*صوفیا کے یہاں معرفت حق کے لیے معرفت نفس یا معرفت ذات کو  
پہلی منزل بتایا گیا ہے۔ میر تقی میر کے شعر دیکھیے:

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں  
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے  
 خویش را دیدن بنورِ دیگرے  
 شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق  
 خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق  
 پیشِ این نورِ ارِ بمانی استوار  
 حی و قائم چون خدا خود را شمار  
 ہر مقامِ خود رسیدن زندگی است  
 ذاتِ را بے پردہ دیدن زندگی است  
 مردِ مومن در نسا زد با صفات  
 مصطفیٰؐ راضی نہ شد الا بہ ذات

یہ دراصل مرتبہٴ معراج ہے :

چیست معراج آرزوئے شاہدے  
 امتحانے روبروئے شاہدے  
 شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او  
 زندگی مارا چو گل را رنگ و بو  
 در حضورش کس بماند استوار  
 و بماند ہست او کامل عیار

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

غلط تھا آپ سے غافل گزرتا  
 نہ سمجھا میں کہ اس پردے میں تو تھا

یہ اشعار اسی مسئلہٴ وحدت الوجود کے ایک پہلو کی طرف رہنما  
 کرتے ہیں۔ مولانا روم کا مقصد یہاں وحدت الوجود کی تائید نہیں بلکہ  
 معرفت وجود ہے جس کی انہوں نے تین منزلیں بتائی ہیں۔



ہم مشہور صوفی حضرت عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ہیں  
 کا ایک قول نقل کر چکے ہیں جس کا حوالہ علامہ اقبال نے دیا ہے  
 اور جو معراج سے متعلق ہے۔ گنگوہی (رحمۃ اللہ علیہ) نے فرمایا  
 کہ معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لے آئے،  
 میں ہوتا تو ہرگز واپس نہ ہوتا۔ یہاں رومی کا مسلک اقبال کے  
 مسلک کا ماخذ ہے کہ اس اعلیٰ ترین منصب اور منزل پر پہنچ کر  
 بھی شعور وجود باقی رہتا ہے اور اس کی شہادت اعلیٰ ترین شہادت  
 یعنی شہادت بنور حق ہوتی ہے۔

ذرۂ از کف مدہ تابی کہ ہست  
 پختہ گیر اندر گرہ تابی کہ ہست  
 تابِ خود را بر فزودن خوشتر است  
 پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است  
 پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش  
 امتحانِ خویش کن موجود باش

\* \* \*

ابنِ چین موجود محمود است و بس  
 ورنہ نارِ زندگی دود است و بس

اگرچہ رومی نے وہ ہی صوفیانہ اصطلاحات استعمال کی ہیں جو عام  
 تصوف اور سلوک کی اصطلاحات ہیں لیکن ان کا نقطہ نظر مختلف  
 ہے۔ وہ وجود ذات کو ایک حقیقت سمجھتے ہیں۔ نور کی اصطلاح  
 تصوف میں عام ہے اور عام نقطہ نظر صوفیا کا یہ ہے کہ یہ نور  
 جو آسمانوں اور زمینوں میں ہے اسی ذات واحد کے نور کا عکس  
 ہے۔ قول میر :

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا  
خورشید میں بھی اس کا ہی ذرہ ظہور تھا

اور صوفیا اپنے اس مسلک کی وضاحت اس آیت قرآنی کی روشنی  
میں کرتے ہیں کہ ”اللہ سطوات اور ارض کا نور ہے۔“

علامہ اقبال کے یہاں بھی بار بار مختلف عنوانات سے نور کا  
ذکر آیا ہے ، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کے  
ارتقا کی مختصر تاریخ بھی بیان کر دی جائے ۔ زرتشتی اور زندقہ  
نظام فکر میں اس کا ذکر ملتا ہے ۔ زردالیوں کے نزدیک  
نور و ظلمت زمان لا محدود کے دو بیٹے ہیں ۔ کیوسرٹوں کے نزدیک  
اصل اصول صرف نور تھا جس کو ایک مخالف قوت کا خوف تھا ۔  
اس طرح ایک مخالف اور متضاد قوت کا تصور اور خوف مل کر  
ظلمت یا تاریکی کی تخلیق کا سبب ہوئے ۔ ابن حزم نے ایک اور  
فرقہ کا ذکر کیا ہے جن کے نزدیک تاریکی یا ظلمت محض  
اصل اصول یعنی نور ہی کے ایک جزو کے مسدود ہونے کا نام ہے ۔  
اپنے ایک دور میں زرنشتیوں کا ایک فرقہ جو متہرا کو مانتے تھے  
سورج کی پرستش کرتے تھے اور اسے نور کا سب سے بڑا مظہر  
گردانتے تھے ۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس فرقے کے بعض افکار سے  
بہتہ چلتا ہے کہ وہ روح انسانی کو خدا کا ایک جزو مانتے تھے  
اور ایک رمزیہ مسلک اختیار کر کے یہ جزو کل میں شامل ہو سکتا  
تھا ۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ خدا ہی آتش خالص کی صورت میں  
آیا ۔ ان کے اس طرح کے افکار کی جھلک علامہ اقبال کو بعض ایرانی  
صوفیہ کے یہاں نظر آتی ہے ۔“

ایران میں پیدا ہونے والے بعض اور فرقوں میں بھی نور و ظلمت کے اسی قسم کے تصورات ملتے ہیں۔ ان فرقوں کا کچھ مثال ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ مسلمان مفکرین کے یہاں بھی اسی قسم کے تصورات ملتے ہیں۔ مثلاً امام غزالی کے متعلق علامہ اقبال لکھتے ہیں۔<sup>۱۰۲</sup>

“Al-Ghazali's positive contribution to the Philosophy of his country, however, is found in his little book ‘—Mish Katal-Anwar—where he starts with the Quranic verse ‘—God is the Light of heavens and earth’ and instinctively returns to the Iranian idea, which was soon to find a vigorous expounder in Al-Ishraq. Light, he teaches in this book, is the only real existence and there is no darkness greater than non-existence. But the essence of Light is manifestation : ‘it is attributed to manifestation which is a relation.’ The Universe was created out of darkness on which God|sprinkled\* his own light, and made its different parts more or less visible according as they received more or less light. As bodies differ from one another in being dark, obscure, illuminated or illuminating, so men are differentiated from one another. There are some who illuminate other human beings ; and for this reason, the Prophet is named ‘The burning Lamp’ in the Quran.

The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real Light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation ”

۱۰۲۔ ایضاً - ص ۶۲-۶۳۔

\* علامہ اقبال نے حاشیہ میں غزالی کی بیان کردہ ایک حدیث کا بھی اس سلسلے میں حوالہ دیا ہے۔

علامہ اقبال کے بقول یہی وہ افکار اور خیالات ہیں جن کی توسیع و تشریح اشراقی فلسفہ حکمت الاشراق کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اسی کو اشعری فلسفہ کہتے ہیں۔ یہ وہ دبستان فکر ہے جسے معتزلہ کے مقابلہ میں بعض حضرات نے راسخ العقیدہ متکلمین کا دبستان کہا ہے اور معتزلہ دبستان فکر معقولی متکلمین کا دبستان ہے۔ بنیادی طور پر معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ ”چونکہ“<sup>۱۰۳</sup> عقل و وحی دونوں ہی علم کا ذریعہ اور معیار قرار پاتے ہیں اس لیے دونوں ذرائع علم میں مکمل ہم آہنگی پائی جانی چاہیے اور اگر کہیں ان دونوں میں نامطابقت پائی جاتی ہے تو پھر اسے عقل کی کسوٹی پر ہرکھنا چاہیے۔ اس کے برعکس اشاعرہ کا استدلال ہے کہ علم و آگہی کا واحد ذریعہ وحی، وجدان اور الہام ہے اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند ہونا چاہیے۔ اس مکتبہ فکر کے نمایندہ شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں جن کو شیخ الاشراق مقتول کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔<sup>۱۰۴</sup> ان کے خیالات راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عام اور مقبول خیالات بنے مختلف تھے جن کی بناء پر بعض کٹر علماء نے ان کے خلاف منظم کوشش کر کے ان کے خیالات کو اسلام کے منافی قرار دینا اور سلطان صلاح الدین کو اس پر آمادہ کر لیا کہ اس فتنہ کا سد باب کیا جائے۔ علامہ اقبال نے اپنی عقیدت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے :

“The Sultan consented, and there, at the early age of 36, the young Persian thinker calmly met the blow which made him a martyr of truth, and immortalised his name for ever. Murderers have passed away, but the philosophy, the price

۱۰۱۔ قاضی قیصر الاسلام ، فلسفہ کے بنیادی مسائل محولہ بالا ،

ص ۳۹۸ و ۴۰۰۔

۱۰۲۔ اقبال ، Metaphysics محولہ بالا ، ص ۹۶ و ما بعد۔

of which was paid in blood, still lives, and attracts many an earnest seeker after truth".

اشراق فلسفہ کی تفصیلات ہمارے موضوع سے خارج ہیں لیکن اس کے بعض اہم پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، مثلاً شیخ الاشراق اپنی عقلی اور فکری آزادی میں منفرد نظر آتے ہیں۔ یونانی حکماء کی تقلید کی گرفت جس کے لیے اکثر مسلمان مفکرین مورد تنقید ہیں شیخ ان سے آزاد ہیں اور بہت سے بنیادی مسئلوں میں وہ حکمائے یونان مثلاً افلاطون سے اختلاف کرتے ہیں اور ارسطو کی منطق کو بھی رد کرتے ہیں۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف میں جنس (genus) اور فصل (species) کا اجتماع ہوتا ہے۔ مگر شیخ الاشراق کا قول ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی ستائز صفت یا صفات سے جو صرف اس شے میں پائی جاتی ہیں اور جن کو کسی دوسری شے یا اشیا پر معمول نہیں کیا جا سکتا اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے، مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ ہنہانے والا جانور ہے۔ ہم حیوانیت کو اس لیے سمجھ سکتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے جن میں یہ صفت یعنی حیوانیت موجود ہے، لیکن ہنہانے کی صفت کو سمجھانا مشکل ہے کیونکہ یہ صفت صرف اس مخصوص حیوان میں ہوتی ہے جس کو ہم گھوڑا کہتے ہیں۔ لہذا جس شخص نے گھوڑے کو ہنہانے نہیں دیکھا وہ ہنہانا نہیں سمجھ سکتا اور نہ گھوڑا اس کے فہم میں ہنہانے والا جانور آ سکتا ہے۔ شیخ الاشراق کے بقول کسی شے کی صحیح تعریف میں وہ تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جا رہی ہے اور کہیں کسی شے میں نہ پائی جاتی ہوں، انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں۔\*

\* یہ شعر اسی فکر کا ترجمان ہے :

یہ توہم کا کارخانہ ہے      ۱۱۱      وہی ہے جو اعتبار کیا

اشراقیوں کے نزدیک وجود ، وحدت ، کثرت ، وجوب و امکان ، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں۔\*  
 مشائخ ان کو زائد علی الہایت کہتے ہیں ۔ ما بعد الطبیعیات میں شیخ الاشراق کا نظریہ یہ ہے کہ ننہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں ۔ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح اور تصدیق کے لیے ایک حاسہ باطنی کی نشو و نما ضروری ہے ۔ عقل کو ہمیشہ 'ذوق و الہام' سے جو اشیا کے ادراک کا ہر اسرار جوہر ہے مدد لینی چاہیے ۔ یہی ذوق اور الہام مضطرب روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے ۔

شیخ الاشراق فرماتے ہیں کہ : "تمام موجودات کی حقیقت ایک نور قاہر ہے اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے ، نور سے کوئی چیز زیادہ مرئی نہیں اور اس مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل ہے ، لہذا سمجھنا چاہیے کہ نور کی ماہیت ظہور ہے ، اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زاید ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مرئی بن جاتا ہے جو از خود مرئی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے ، اور یہ نتیجہ فضول ہے ۔ گویا نور اولی کے وجود کی علت اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے ۔

علامہ اقبال نے اشراقی فلسفہ کے تجزیہ کے لیے فلسفہ عجم میں جو عنوان قائم کیا ہے وہ یہ ہے :

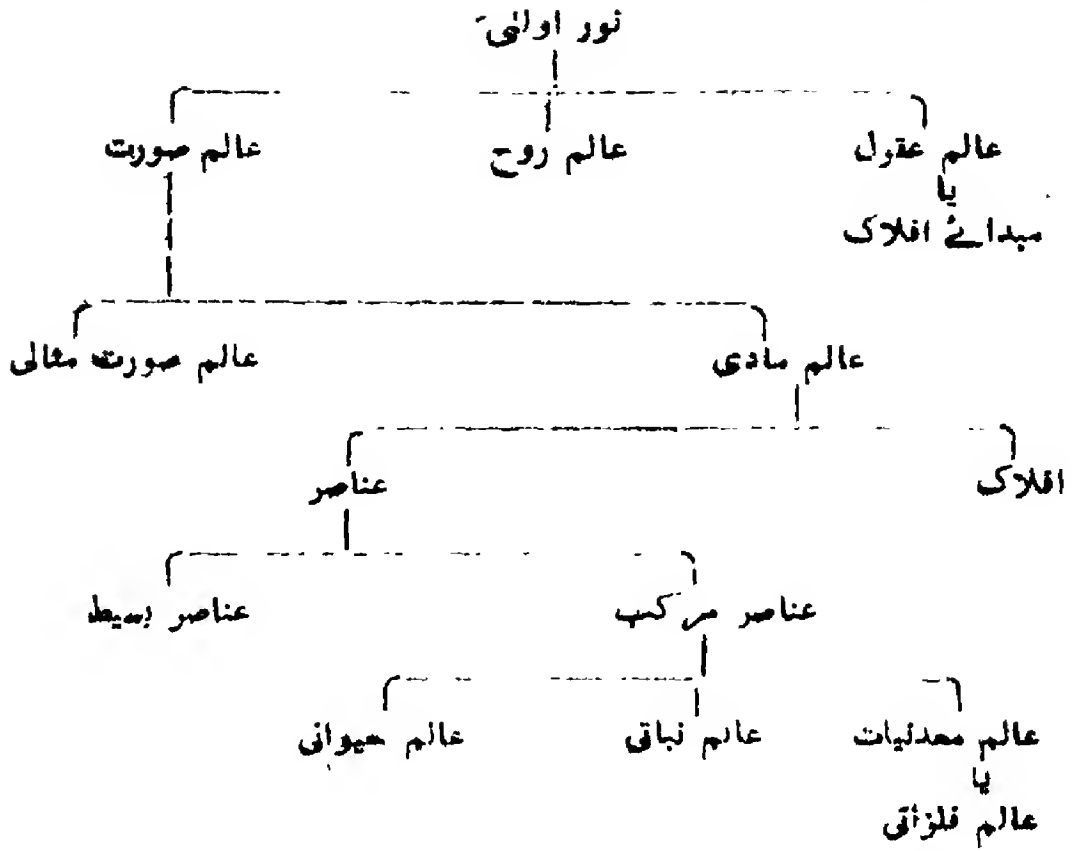
### 1. Reality as Light — Al Ishraq Return to Persian Dualism.

\* علامہ اقبال کے نزدیک اس تشریح میں شیخ الاشراق بوسانکے (Bosanquet) کے قریب آ جاتے ہیں جس نے 'تعریف' کو Summation of qualities بتایا ہے ۔ ایضاً ص ۹۸ ۔

علامہ اقبال لکھتے ہیں "کہ مجوسیوں کا تصور یہ تھا کہ نور اور ظلمت دو الگ اور ایک دوسرے سے متمیز حقیقتیں ہیں اور ان کو دو الگ عوامل تخلیق کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی فلسفی زرتشتی مسلک کے پیروؤں کی طرح ثنویت (Dualism) کے قائل نہیں تھے بلکہ ان کا عقیدہ تھا کہ ایک واحد حقیقت سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ نور و ظلمت کو دو مستقل ماخذ مانتے تھے۔ ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود اور عدم کا ربط ہے یعنی نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی ہوشیدہ ہے۔ نور ظلمت کو خود اپنے اثبات کے لیے منور کرتا ہے۔ یہ نور قاہر تمام حرکات کا منبع یا مصدر ہے لیکن اس کی حرکت تبدیل مکانی نہیں بلکہ منور کرنے کی خواہش جو اس کا اصل جوہر ہے، اس میں حرکت و تہیج پیدا کرتی ہے جس سے تمام اشیا میں زندگی پیدا ہوتی ہے اور یہ اپنی شعاعیں ان کے وجود میں منعکس کرتی ہے۔ اس سے صادر ہونے والی تجلیات لا محدود ہیں اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سرچشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں اضططاط پیدا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یہ تجلیات دوسری تجلیوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت کو کھو دیتی ہیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا واسطے ہیں یا علم کلام کی زبان میں وہ فرشتے یا ملائکہ جن سے وجود کی لا محدود اقسام نور قاہر سے زندگی اور قیام حاصل کرتے ہیں۔

علامہ اقبال نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے اور فلسفہ مابعد الطبیعیات کے طالب علم ان کے فلسفہ عجم میں اس کی تفصیل دیکھ سکتے ہیں۔ شرح انواریہ میں جہاں سے علامہ نے اس بحث کو لیا ہے، ہستی یا وجود کے جو مختلف عالم ہیں ان کی

ترکیب کچھ یوں ہے :



اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ صوفیا کے یہاں جو نور کا ذکر ہے اور ہر شے میں اس نور کے ظہور کا پتہ اور سراغ ملتا ہے اس کا ماخذ شیخ الاشراق کی حکمت ہے لیکن ان تصورات نے کچھ نہ کچھ تصوف پر اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ شیخ الاشراق کے قتل کا واقعہ ۵۸۵ھ مطابق ۱۱۸۹ء کا ہے۔ اس وقت تک تصوف کے بعض مسالک اور دبستان پیدا ہو چکے تھے اور ان کے افکار و خیالات میں مختلف سمتوں اور منابع سے اس قسم کے خیالات راہ پا گئے تھے کہ ان میں سے کسی کے متعلق یقین کے ساتھ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس کا ماخذ اصلاً کیا ہے۔ مثلاً نور کا ہی مسئلہ لیجیے۔ عام طور پر تو صوفی یہی کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے خود کو نور السموات والارض کہا ہے، چنانچہ سارے مناظر و مظاہر کو صوفی اسی نور کی



ایک جھلک ایک ذرہ ، اس کا ایک ہرتو بتاتے ہیں - اب اشراق حکمت کی یہ توجیہ دیکھیے :<sup>۱۰۶</sup>

”کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولیٰ کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے لہذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں ، لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے - ہستی کے مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں - بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدہم ہیں جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر انحصار رکھتا ہے - ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے ، مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلہ میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روپرو لایا جاتا ہے منور کر کے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے - چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لیے یہ بھی ازلی ہے۔“

صوفیا کی طرح اشراق حکمت میں بھی روحانی ارتقا کے مدارج اور منازل ہیں اور بعض اوقات ان کی تشریح صوفیہ کی منازل سلوک کے متوازی نظر آنے لگتی ہیں ، مثلاً یہ بیان دیکھیے :<sup>۱۰۷</sup>

”علم اور نیکی کے اتحاد و اتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جونہی ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم

۱۰۶ - فلسفہ عجم ، علامہ اقبال ، بحوالہ فلسفہ کے بنیادی مسائل ، محولہ بالا

ص ۳۲۹ -

۱۰۷ - ایضاً ص ۳۳۳ -

کی محبت ہم میں شدت اختیار کرتی جاتی ہے۔ روحانی ارتقا کے مراتب بے شمار ہیں جن میں سے خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے :

۱۔ 'انا' کا درجہ ، یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوا کرتی ہے۔

۲۔ یہ درجہ "تو نہیں ہے" کا درجہ ہے۔ اس منزل پر خود انسان اپنی انا کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے۔

۳۔ یہ درجہ "میں نہیں ہوں" کا مرتبہ ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

۴۔ یہ درجہ "تو ہے" کا ہے۔ اس مرتبہ میں انا کی کلیتہً نفی کی باقی ہے اور "تو" کا اثبات کیا جاتا ہے ، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشائے الہی کے سپرد کر دینے کے ہیں۔

۵۔ یہ درجہ "میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے" کا ہے ، اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔ یعنی یہ دونی شعور کی حالت ہے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ جب شیخ الاشراق خدا کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ تمام محسوس تصویری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے 'ہمہ اوست' کا قائل ہے۔ لیکن بعض صوفیہ کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے۔

بجیسا کہ اس باب کے آغاز میں بیان کیا جا چکا ہے ، مولانا روم اور اقبال کے کلام میں جو بنیادی اشتراک ہے وہ یہ کہ دونوں حیات اور کائنات کے ارتقا کے قائل ہیں اور یہ ارتقا ایک ناقص اور نامکمل وجود سے ایک کامل تر وجود کی طرف ہے ، فطرت انسان شہید جستجو رہتی ہے ۔ اسے خوب تر پیکر کی تلاش ہے ، ہر منزل اس کے لیے اگلی منزل کے سفر میں ایک مختصر وقفہ ہے ، یعنی

آگے چلیں گے دم لے کر

اس ارتقا کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زندگی اور حرکت لازم و ملزوم ہے ۔ نبات و سکون ایک افسوں اور ایک افسانہ ہے ۔ مولانا روم کے یہ اشعار دیکھیے :

از جادی مردم و ناسی شدم  
وز نما مردم ، بچوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم  
پس چہ نرسم ، کے ز مردن کم شدم

حملہ دیگر بمیرم از بشر  
تا برآرم از ملایک بال و ہر

و ز ملک ہم بایدم جستن ز جو  
کل شیئی ہالک الا وجہ

بار دیگر از ملک قربان شوم  
آنچہ اندر وہم ناید آن شوم

پس عدم گردم ، عدم چون ارغنون  
گویدم کانا الیہ راجعون

آنچہ اندر وہم ناید آن شوم

یہ وہی منزل ہے جس کا اشارہ اقبال کے یہاں بھی ساقی نامہ کے آخر میں ملتا ہے :

مگر تاب گفتار کہتی ہے بس

اگر یک سرِ موئے بر سرِ ہرم  
فروغِ تجلی بسوزد ہرم

اسی مضمون کے بعض اور اشعار رومی کے یہاں دیکھیے :

تو ازان روزے کہ در ہست آمدی  
آنشے یا خاک یا بادے بدی  
گر بدان حالت برا بودے بقا  
کے رسیدے سر ترا این ارتقا  
از مہل ہستی ہستی اول نمازد  
ہستی بہتر بجائے آن نشاند

یہ وہی ”ہستی بہتر“ ہے جسے اقبال نے ’خوب تر پیکر‘ کا نام دیا ہے :

گر منی گندہ بود ہمچو منی  
چو بجان پیوست گردد روشنی  
ہر جامدی کو کند رو در نبات  
از درخت بختِ او روید حیات  
ہر نباق کو بجان رو آورد  
خضروار از چشمہ حیوان خورد  
باز چون جان رو سوئے جانان نہد  
رخت را در عمر بے پایاں نہد

اور یہ مشہور اشعار جو عین اس نظریہ ارتقا کے الفاظ میں ہیں جسے  
عصر حاضر یا دور جدید کا ایک نظریہ بتایا جاتا ہے اور جو ڈارون  
سے منسوب کیا جاتا ہے :

آمدہ اول باقلم جہاد  
از جہادی در نباقی اوفتاد

سالہا اندر نباقی عمر کرد  
و ز جہادی یاد ناورد از نبرد

وز نباقی چون حیوان اوفتاد  
نامدش حال نباقی ہیچ یاد

جز بہان میلے کہ دارد سوئے آن  
خاصہ در وقت بہار و ضیمران

باز از حیوان سوئے انشانیش  
میکشد آن خالقے کہ دانیش

ہمچنین از اقلیم تا اقلیم رفت  
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقلہائے اولینش یاد نیست  
ہم ازین عقلش تحول کرد نیست

تا رہد زین عقل پر حرص و طلب  
تا ہزاران عقل بیند بوالعجب

یہ وہی تصور ہے جو اقبال کے یہاں بھی موجود ہے :

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید  
کہ آ وہی ہے دمام صدائے کن فیکون

علامہ اقبال کا مشہور شعر ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں  
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

اور سولانا روم کے یہ اشعار دیکھیے :

نوردبانہائست پنہان در جہان  
پایہ پایہ تا عنانِ آسمان  
ہر کرہ را نوردبانے دیگر است  
ہر روش را آسمانے دیگر است

ترقی مدارج ظاہری بھی ارتقا کی ایک صورت ہے - سولانا روم فرماتے ہیں :

گندمے را زیرِ خاک انداختند  
پس ز خاکش خوشہا بر ساختند  
بار دیگر کوفتندش ز آسیا  
قیمتش افزود و نان شد جانفزا  
باز نان را زیرِ دندان کوفتند  
گشت عقل و جان و فہم سودمند  
باز آن جان چون بحق او محو شد  
باز ماند از سکر و سوئے صحو شد  
عالمے را زان صلاح آمد ثمر  
قوم دیگر را فلاح منتظر

ایک اور اہم مسئلہ جس پر اکثر صوفیا اور حکما میں اختلاف رہا ہے وحدت وجود کا مسئلہ ہے جس کی تفصیلات ہم کسی قدر

پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر سے ثابت ہے کہ وہ وحدت وجودی کے قائل نہ تھے بلکہ اسے افکار اسلامی میں مسلمانوں کے ذہنی زوال کا ایک سبب جانتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کے بعض اور بیانات دیکھیے۔ مثنوی اسرار خودی کے اردو دیباچہ اشاعت اول ۱۹۱۵ء میں فرماتے ہیں : ۱۰۸

”مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی ، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی ، جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے، انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگ چراغ“ میں خون آفتاب کا اور ”شرار سنگ“ میں جلوۂ طور کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔“

اس کے اگلے پارے کی چند سطریں خاص طور پر قابل غور ہیں :

”مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔“

اس کے بعد علامہ نے ان کوششوں کا ذکر کیا ہے جو بعض علما اور مفکرین اسلام نے اس نظریہ کے رد کے لیے کیں مثلاً ابن تیمیہ اور حکیم محمود اور شعرا میر شیخ علی حزیں وغیرہ اس حقیقت حال سے آگاہ تھے تاہم بقول اقبال ذوق عمل سے محرومی کی حد یہ ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدل کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں :

نزاکت ہا است در آغوش مینا خانہ چہرت  
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اس کے مقابلہ میں علامہ اقبال نے مغربی اقوام میں اس نظریہ کی مختصر تاریخ بیان کر کے بتایا ہے کہ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا ۱۰۹۰ ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوئی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا ، مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا ۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب بالخصوص حکماء انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے ۔



چونکہ ہمارے اکثر اکابر صوفیا وحدت وجود کے قائل تھے ، اس لیے علامہ اقبال ایسے تصوف کو اسلام کی سپرٹ کے منافی سمجھتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں وہ اس وحدت شہود سے متفق ہیں جس کے علمبردار حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی علیہ الرحمۃ تھے ۔ علامہ اقبال کے نزدیک برصغیر کی تاریخ میں حضرت مجدد الف ثانی کا کردار اور ان کی تعلیمات ، افکار و نظریات نے بڑی حد تک اس فلسفہ وحدت وجود کے رد کرنے کا فریضہ انجام دیا اور غالباً حضرت مجدد الف ثانی سے اقبال کی عقیدت کا یہ بھی ایک سبب ہے ۔

اس باب میں علامہ اقبال کے پیر روسی کا مسلک کیا ہے ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم "مولانا شبلی کی یہ رائے نقل کرتے ہیں : "مولانا شبلی جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم مولانا روم کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔ وحدت وجود اور وحدت شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں ، جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں ۔ لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے ۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں . . . . صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں ، بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے ۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض

لازم نہیں آنا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے نو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں، قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔ ہوالاول، ہوالآخر، ہوالظاہر، ہوالباطن۔“

آگے چل کر مولانا روم کے مسلک کے سلسلے میں لکھتے ہیں: ”اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومی کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا شمار وحدت وجود کے قائلین میں ہے یا وحدت شہود کو تسلیم کرنے والوں میں۔ تمام مشنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا پر کسی قسم کا لبیل لگانا مشکل ہے اور زبردستی ایسا کرنا ان کے ساتھ نا انصافی ہے۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ :

چہ تدبیر اے مسلمانان کہ من خود را نمی دانم“

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں\*

۱۱۱۔ ایضاً، ص ۱۱۵۔

۱۱۲۔ اقبال کے اس مصرع میں مولانا کے مصرع کی بازگشت دیکھیے :

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

\*مولانا فرماتے ہیں :

زین خیال: رہزنِ راہ یقین  
گشت ہفتاد و دو ملت اہل دین

اس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی، جبری ہے یا قدری۔ ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن حکیم کی آیات سے استشہاد کیا ہے۔ وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے، سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو ان کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں“ :

می شناسد ہر کہ او را منظر است  
کاین فغانِ این سری ہم زان سر است

یا ع : جملہ معشوق است و عاشق پردہ ،

”کہیں کہیں صاف کہتے ہیں کہ فقط ذات واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے“\*

گر ہزاران اندر یک کس پیش نیست  
جز خیالات عدد اندیش نیست  
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست  
گوہر و ماہیش غیر موج نیست  
نیست اندر بحر شرک ہیچ ہیچ  
لیک با حول چہ گویم ہیچ ہیچ  
اصل بیند دیدہ چون اکمل بود  
دوہمی بیند چو مرد حول بود

\* بقول میر :

یہ توہم کا کارخانہ ہے  
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

چونکہ جفتِ احوالِ ہم اے شمن  
 لازم آمدِ مشرکانہ دمِ زدن  
 ابنِ دوئی اوصافِ دیدہِ ادولست  
 ورنہ اولِ آخر ، آخرِ اولست  
 کل شیء ما حلا الله باطل  
 ان فضل الله غیم باطل“

مثنوی میں اس مضمون کے اور بھی بکثرت اشعار ہیں ۔ مثلاً :

صبغة الله هست رنگِ خمِ ہو  
 رنگہا یک رنگِ گردد اندرو  
 چون دران افتد و گوئیش قم  
 ار طرب گوید منم خم لا تلم  
 آن منم خم خود انا الحق گفتنیست  
 رنگِ آتش داد الا آہنیست  
 رنگِ آہن محو رنگِ آتش است  
 ز آتشی می لافد و خامش و ہش است  
 چون بہ سرخی گشت ہمچو زرکان  
 ہس انا ناراست لافش بیزبان

\* \* \*

چیست توحیدِ خدا افروختن  
 خویشتن را پیشِ واحدِ سوختن  
 گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز  
 ہستی ہمچو شب خود را بسوز

ہستیت در ہست آن ہستی نواز  
پنچو من در کیمیا اندر گداز

\* \* \*

تا بدانی ہر کرا یزدان بخواند  
از ہمہ کارِ جہان بیکار ماند

ہر کرا باشد ز یزدان کاروبار  
یافت بار آجا و بیرون شد ز کار

\* \* \*

وقت آن آمد کہ من عریان شوم  
جسم بگزارم سراسر جان شوم

معنی ترک راحت گوش کن  
بعد ازان جام بقا را نوش کن

علامہ اقبال کو صوفیا کے مسئلہ وحدت الوجود سے خاص طور پر اس لیے اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک اس عقیدہ نے تمام مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کر دیا اور یہی سبب ان کی حکمت افلاطونی کی تنقید کا ہے جو نفی خودی، نفی ذات کا سبق دیتی ہے۔ اس طرح کے اشعار جگہ جگہ مولانا کے یہاں بھی موجود ہیں جو بظاہر اس فلسفہ عمل و حرکت سے متضاد ہیں جو اقبال کو محبوب و مرغوب ہے اور جس کی جھلک اقبال کو مولانا کے بعض اشعار میں بھی ملتی ہے لیکن مولانا کے یہاں تو ایسے اشعار بھی موجود ہیں :

این جہان زندان و مازندانیان  
حفرہ کن زندان و خود را وارہان

ہا سگان بگذار این مردار را  
خور و بشکن شیشہ ہندار را

ایک طرف تو مولانا کے یہ اشعار ہیں جو تصوف اور صوفیا کے  
عام مضامین ہیں اور دوسری طرف ایسے اشعار بھی ہیں جن میں  
ترک دنیا اور رہبانیت کو خلاف دین احمد بتاتے ہیں :

مرغ گفتش خواجہ در خلوت ما یست  
دین احمد را ترہب نیک نیست

از ترہب نہی فرمود آن رسول  
بدعتی چون درگرفتی اے فضول

جمعہ شرط است و جماعت در نماز  
امر معروف و ز منکر احتراز

در میان امت مرحوم باش  
سنت احمد مہل محکوم باش

بلکہ بعض اشعار میں تو وہ رہ نورد شوق کو منزل قبول نہ کرنے  
کی دعوت دیتے ہیں - اقبال کی نظم جس میں سلطان ٹیپو شہید کے  
تأثرات ہیں دیکھیے :

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول  
لیللی بھی ہم نشین ہو تو محل نہ کر قبول

اور یہ اشعار دیکھیے :

مگو از مدعائے زندگانی  
ترا بر شیوہ ہائے او نگہ نیست

من از ذوقِ سفرِ آنگونه مستم  
که منزلِ پیشِ من جز سنگِ ره نیست  
(پیام مشرق ، ص ۴۲)

خیالِ او درونِ دیده خوشتر  
غمش افزوده جانِ کاپیده خوشتر  
مرا صاحبِ دلِ این نکته آموخت  
ز منزلِ جاده پیچیده خوشتر  
(پیام مشرق ، ص ۴۷)

بمنزلِ راهرو دل درن سازد  
باب و آتش و گل درن سازد  
نه پنداری که در تن آرمید ست  
که این دریا بساحل درن سازد  
(پیام مشرق ، ص ۶۳)

ما	نظامِ	ما	هستیِ
ما	خرامِ	ما	هستیِ
ما	مقامِ	بے	گردشِ
ما	دوامِ		زندگیِ
ما	بکامِ	فلکِ	دورِ
رویم	و می	نگریم	می

(پیام مشرق ، ص ۱۱۲)

اور پھر مولانا کے یہ اشعار پڑھیے :-

از سفر ہا بندہ کیخسرو شود  
بے سفر ہا ماہ کے خوشرو شود  
از سفر بیدق شود فرزین راد  
وز سفر پایید یوسف صد مراد

اور اقبال کے فلسفہٴ حرکت کا سرنامہ اس شعر کو بنا سکتے ہیں :

کاین تھرک شد تبرک را کلیہ  
و ز تھرک گردی اے دل مستفید

بعض اور اشعار اس سلسلے کے یہ ہیں :

ہا تھی گشتن بہست از کفش تنگ  
رج غرہت بہ کہ اندر خانہ جنگ

مولانا روم کا شمار صوفیہ میں ہوتا ہے لیکن تصوف اور صوفیہ کے متعلق وہ خود کیا فرماتے ہیں : صوفی توکل پر زور دیتا ہے لیکن توکل کا مطلب یہ نہیں کہ انسان جد و جہد ترک کر دے :

گر توکل می کنی در کار کن  
کار کن پس تکیہ بر جبار کن  
گفت آرے ار توکل رہبر است  
این سبب ہم سنت پیغمبر است  
گفت پیغمبر باواز بلند  
بر توکل زانوئے اشتر بہ بند  
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو  
از توکل در سبب کابل مشو



در توکل کسب و جہد اولیٰ تر است  
تا حبیب حق شوی این بہتر است

اور یہ شعر دیکھیے :

سعیِ ابرار و جہادِ مومنان  
تا بدین ساعت ز آغازِ جہان

حق تعالیٰ جہدِ شان را راست کرد  
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

\* \* \*

دامہا شان مرغِ گردونی گرفت  
نقصہا شان جملہ افزونی گرفت

اس جد و جہد کی ایک منزل جہاد بھی ہے ، اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اقبال کے کلام میں اس کا جا بجا اظہار ہوا مثلاً ضربِ کلیم میں جہاد کے عنوان سے ایک نظم ہے :

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے  
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کاوگر

لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا ہیں ؟  
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود بے اثر

تبغ و تفنگ دستِ مسلمان میں ہے کہاں  
ہو بھی تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر

کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل  
کہتا ہے کون اسے کہ مسلمان کی موت مر

تعلیم اس کو چاہیے ترک جہاد کی  
دیا کو جس کے پنجم خونیں سے ہو خطر

باطل کے فال و فر کی حفاظت کے واسطے  
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش نا کمر

ہم ہوجھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے  
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر

حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات  
اسلام کا محاسبہ ، یورپ سے درگزر

دراصل مسلمانوں کے سیاسی زوال اور ذہنی پستی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اسلام کے بعض بنیادی مسائل اور عقائد کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا کہ خود مسلمانوں کو ان کے تسلیم کرنے میں تامل ہونے لگا ، ان میں ہی ایک مسئلہ جہاد کا تھا ، یہ بھی وہی افلاطونی طریق گوسفندی کا ایک دوسرا روپ تھا جس کا ذکر علامہ اقبال نے ”اسرار خودی“ میں کیا ہے ۔ مغربی مورخین نے بڑے زور شور سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی اسلام بزور شمشیر پھیلا اور اسلام قہر و غضب اور مذہبی جنون کا مذہب ہے جو جدال و قتال کو جزو ایمان سمجھتا ہے ، حالانکہ اسلام میں جہاد کا ایک فلسفہ ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ محض جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ اسلام میں حرام ہے ۔ صرف حق کی خاطر مسلمان پر تلوار اٹھانا فرض ہے اور یہ موت جو شہادت کھلاتی ہے مسلمان کی میراث اور معراج ہے ۔ مولانا روم فرماتے ہیں :

جہد کن تا میتوانی ، اے کیا  
در طریق انبیا و اولیا

اور یہ اشعار :

این جہاد اکبر است ، آن اصغر است  
ہر دو کارِ رستم است و حیدر است

کارِ آنکس نیست کو را عقل و ہوش  
پردارتن چون کند موشی خروش

این چنان کس را بیاید چون زنان  
دور بودن از مصاف و از سنان

\* \* \*

کسب کن ، سعی نما و جہد کن  
تا بدانی سرِ علمِ من لدن

گرچہ جملہ این جہان ہر جہد شد  
جہد کے در کامِ جاہل شہد شد

علامہ اقبال کے بعض اور اشعار دیکھیے :

اے حلقہٴ درویشان وہ مرد خدا کیسا  
ہو جس کے گریبان میں ہنگامہٴ رستاخیز

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن  
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز  
(بال جبریل ، ص ۲۶)

امیر قافلہٴ سخت کوش و پیہم کوش  
کہ در قبیلہٴ ما حمدری ز کراہی است  
(بال جبریل ، ص ۸)

گفتند جهان ما آیا بتو می سازد  
گفتم کہ نمی سازد ، گفتند کہ برہم زن  
(بال جبریل ، ص ۱۰۶)

ما غزالی درسِ اللہ ہو گرفت  
ذکر و فکر از دودمانِ او گرفت  
(جاوید نامہ ، ص ۱۵۸)

یا مسلمان را مدہ فرمان کہ جان بر کف بند  
یا درین فرسودہ پیکر تازہ جانے آفرین  
(زبور عجم ، ص ۳۴)

تکیہ بر حجت و اعجاز بیان نیز کنند  
کارِ حق گاہ بشمشیر و سنان نیز کنند  
(زبور عجم ، ص ۱۰۰)

گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر  
مرگِ پور مرتضیٰ چیزے دگر  
جنگِ شاہانِ جہان غارت گری است  
جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است  
(جاوید نامہ ، ص ۱۸۵)

صوفیا کے مسلک میں ذکر و فکر کی بڑی اہمیت ہے ۔ مولانا روم  
کا ارشاد ہے :

ذکرِ حق پاک است چون پاکی رسید  
رخت بر بندد ، بروی آید پلید

چون درآید ظلم پاک . اندر دیان  
 بخت پلیدی ماند و بخت آن دیان

\* \* \*

این قدر گفتیم باقی فکر کن  
 فکر اگر جامد بود ، او ذکر کن

ذکر آرد فکر را در استاز  
 ذکر را خورشید این افسرده ساز

\* \* \*

فکر کن تا وارهی از فکر خود  
 ذکر کن تا فکر گردی در جسد

ذکر گو تا فکر تو بالا کند  
 ذکر گفتن فکر را والا کند

\* \* \*

عام می خوانند هر دم نام پاک  
 این عمل نبود ، چون نبود عشق پاک

آنچه عیسی<sup>۳</sup> کرده بود از نام هو  
 میشد پیدای او را از نام او

چونکه با حق متصل گردید جان  
 ذکر آن این است و ذکر اینست آن

خالی از خود بود و پر از عشق دوست  
 نه ز کوزه آن ترا و دکاندراوست

\* \* \*

اب ذکر و فکر کے موضوع پر اقبال کے یہ اشعار دیکھیے: ۱۳

یہ ہیں سب ایک ہی سالک کے جستجو کے مقام  
وہ جس کی شان میں آیا ہے علم الاسماء!

مقامِ ذکر کہلاتِ رومی و عطار  
مقامِ فکر مقالاتِ بوعلی سینا

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکان  
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

(ضرب کلیم ۲۳)

\* \* \*

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور  
عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرور

(ضرب کلیم ۱۱۰)

\* \* \*

دگر رومی کہ ذکرِ لا الہش  
برآرد از دلِ شب صبحِ گاہش

شناسد منزلش را آفتابے  
کہ ریگِ کہکشان روید ز راہش

(ارمغانِ حجاز ص ۱۹)

\* \* \*

زندگی از گرمیِ ذکر است و بس  
حریت از عفتِ فکر است و بس

(مثنوی مسافر ص ۱۰)

\* \* \*

گفت مرگ عقل ؟ کفتم ترک فکر  
گفت مرگ قلب ؟ کفتم ترک ذکر

(جاوید نامہ ص ۳۷)

\* \* \*

چشم اور روشن شود از کائنات  
تا بہ بیند ذات را اندر صفات

(جاوید نامہ ص ۱۵۰)

\* \* \*

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش  
گردِ خود گردندہ چون پرکار باش

عدل در قہر و رضا از کف مدہ  
قصد در فقر و غنا از کف مدہ

حفظ جان ہا ذکر و فکر بے حساب  
حفظ تن ہا ضبط نفس اندر شباب

(جاوید نامہ ص ۲۰۳)

اس ذکر و فکر کے ذریعے سے اصل مقصد صوفی کا تزکیہٴ نفس اور تصفیہٴ باطن ہے جو دراصل شخصیت اور ذات کے ارتقا کا نام ہے۔ اس ارتقا کے بارے میں اقبال کا اپنا ایک خاص نقطہٴ نظر ہے جسے اُن کے فلسفہٴ خودی کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم اس مسئلہ پر الگ ایک باب میں تفصیل سے بحث کرنے والے ہیں۔ صوفیا کے یہاں یہ تزکیہٴ نفس اور تصفیہٴ باطن مختلف منازل اور مظاہر سے گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔ یہ سلوک کی منازل ہیں جن کی طرف ایک سابقہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ظاہر ہے اقبال ایسی تربیت کو جس میں انسان اپنے آپ کو فنا یا محو کرنے کی کوشش کرے

تخلیق کائنات کے مقصد کے خلاف سمجھتے ہیں اور اسے نفی خودی کا فلسفہ قرار دیتے ہیں ؛ اس لیے وہ اسے قبول نہیں کرتے بلکہ اس کی جگہ اثبات خودی پر زور دیتے ہیں ۔ یہ خودی جو اپنی تکمیل سے انسان کو انسان کامل اور سرور مومن بنا دیتی ہے اور غائت تخلیق ہے ۔ اپنے ابتدائی دور کی نظموں میں ہی وہ ان خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں ، چنانچہ خضر راہ میں یہ اشعار دیکھیے :

بر تر از اندیشہ سود و زیاں ہے زندگی  
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

تو اسے پیانہ امروز و فردا سے نہ ناپ  
جاوداں ، پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے  
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ  
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

زندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب  
اور آزادی میں بحر پیکراں ہے زندگی

آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے  
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب  
اس زیاں خانے میں تیرا امتحان ہے زندگی



خلم ہے جب تک تو ہے مٹی کا اک انہار تو  
بخت ہو جائے تو ہے شمشیرِ بختہار تو

\* \* \*

زندگی کے اس ارتقائی سفر کی منزل جو مرد مومن اور انسان  
کامل ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات مبارک  
ہے۔ آپ پر نبوت ختم ہوئی۔ دین آپ پر مکمل ہوا اور اللہ تعالیٰ  
نے آپ پر اپنی نعمتیں تمام کیں، یہی سبب ہے کہ اقبال کے یہاں  
عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور  
اُن کی محبت اور شیفگی کا اظہار بار بار اُن کے کلام میں ہوتا ہے۔  
مثنوی اسرار خودی<sup>۱۳</sup> میں نعت کے اشعار جن کا آغاز ان اشعار سے  
ہوتا ہے :

ہست معشوقے نہان اندر دلت  
چشم اگر داری بیا بنائمت

عاشقانِ او ز خوبانِ خوبتر  
خوشر و زیبا تر و محبوب تر

دل ز عشق او توانا می شود  
خاک ہمدوشِ ثریا می شود

خاک نجد از فیض او چالاک شد  
آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ<sup>۴</sup> است  
آہوئےِ ما ز نامِ مصطفیٰ<sup>۴</sup> است

\* \* \*

ہم اس سلسلے کے بعض اشعار کسی اور موقع پر نقل کر چکے ہیں اس لیے آن کی تکرار کی ضرورت نہیں لیکن جذبات کی شدت اور خلوص کی گہرائی اور گیرائی کے لیے یہ اشعار خاص طور پر قابل غور ہیں :

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است  
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

کشتہ انداز ملا جام  
نظم و نثر او علاج خام

شعر لمبریز معانی گفتہ است  
در ثنائے خواجہ گوہر سفتہ است

نسخہ کونین را دیباچہ اوست  
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست

\* \* \*

ان ارتقائی منازل کے تصور میں اقبال کے پیش نظر واقعہ معراج بھی ہے۔ بقول آن کے معراج مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے یہ سب ملتا ہے کہ انسان کی رسائی کہاں تک ہے بشرطیکہ انسان اس درجہ کمال تک پہنچ سکے : ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں اور ان جہانوں کی دریافت اور ان تک رسائی ہی دراصل انسانی زندگی کے سفر کا مقصد ہے۔

اس سفر میں بلکہ ہر سفر میں ایک رہبر اور رہنما کی ضرورت ہوتی ہے جو راستے کے نشیب و فراز اور 'راہ و رسم' منزلہا سے واقف ہوتا ہے۔ یہ سالک کا پیر و مرشد ہوتا ہے جو ان منازل سے گزر چکا ہوتا ہے اور نوواردان بساط کو آن خطرات و خدشات سے آگاہ کرتا ہے جو سفر میں درپیش ہیں۔ پیر و مرشد کی اس اہمیت کو مولانا روم بھی تسلیم کرتے ہیں :

پیر را بگزین کہ ہے پیر این سفر  
ہست ہس ہر آفت و خوف و خطر

ہر کہ او ہے مرشدے در راہ شد  
او ز غولان گمرہ و در چاہ شد

گر نہ باشد سایہ پیر اے فضول  
ہس ترا سرگشتہ دارد بانگ غول

\* \* \*

اندر آ در سایہ آن عاقلے  
کش نتاند برد از رو ناقلے

ہس تقرب جوید و سوئے اللہ  
سر سپیج از طاعت او پیشگاہ

زانکہ او ہر خار را گلشن کند  
دیدہ ہر کور را روشن کند

ظل او اندر زمین چون کوہ قاف  
روح او سیمرخ ، ہس عالی طواف

دست گیرد بندہ خاص اللہ  
طالبان را میبرد تا پیشگاہ

از ہس حد سالہ آج آید برو  
پیر می بیند معین مو بمو

اور ایک مرتبہ جب پیر کی پیری کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر  
اسی ہر نکتہ چینی سے احتراز کرنا چاہیے ۔ علامہ اقبال حافظ کو

روح وہ پسند نہیں کرتے لیکن حافظ بھی اپنے انداز خاص میں یہی بات کہتے ہیں :

بے سے سجاده رنگین کن گرت پیرِ مغان گوید  
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

اور مولانا روم کا ارشاد ہے :

عیبہا از ردِ پیران عیب شد  
غیبہا از رشکِ پیران غیب شد

\* \* \*

عیب کم گو بندہ اللہ را  
مستہم کم کن بدزدی شاہ را

ورنہ باشی ہیچ ہیچ از ہیچیان  
پیرو بر دیو باشی مستہان

\* \* \*

شیخ را کہ پیشوا و رہبر است  
گر مریدے امتحان کرد، اوخر است

امتحانہ گر کنی در راہِ دین  
ہم تو گردی ممتحن اے بے یقین

\* \* \*

چون گرفتہ پیر ، ہان نسلیم شو  
ہمچو موسیٰ<sup>۳</sup> زیرِ حکمِ خضر شو

\* \* \*

علامہ اقبال نے مولانا روم کو اپنا پیر و مرشد بتایا ہے ۔  
اس سلسلے کے بعض اشعار ہم پہلے نقل کر چکے ہیں ۔ مولانا روم

کے علاوہ جن اکابر صوفیا ، اولیا اور اکابر دین کا ذکر انہوں نے کیا ہے یا جن کی تعلیمات یا اقوال کا حوالہ دیا ہے یا اپنے اذ خیالات کی تائید میں پیش کیا ہے ان کا کچھ ذکر ہم ایک ان عنوان سے تحریر کریں گے ۔ ویسے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے علامہ اقبال سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے اور تصوف ان کے ہا محض ایک کتابی نظریہ نہیں ایک خاندانی روایت کی حیثیت رکھ ہے ۔ لیکن جس تصوف کے وہ خلاف تھے اس کا بھی کسی ق ذکر یہاں ضروری ہے ۔

تصوف کی ایک عام روایت ترک دنیا ، فہرد ، گوشہ نشینی ترک لذائذ ، عبادات میں شدت ، فناے ذات وغیرہ کی تھی ۔ اس طرح تصوف اور بے عملی ایک دوسرے کے مترادف سمجھے جانے لگے تھے ۔ دنیا کو دارالمرحہ سمجھا جاتا تھا ۔ مومن کے لیے اسے دوزخ بتایا جاتا تھا ۔ اس کے طالب کو سگ دنیا اور مردار خوار قرا دیا جاتا تھا ۔ اس میں اور عیسائیوں کی رہبانیت میں یا بدھوں جینوں کے ترک دنیا میں کوئی فرق نہ تھا ۔ یہ لے اس قدر بڑھو تھی کہ جس طرح بعض حضرات نے دین کو محض چند رسوم اور چند عبادات کا ایک مجموعہ سمجھ لیا تھا اور اسلام کے معنی صرف یہ تھے کہ ایک شخص مسلمان کے گھر میں پیدا ہوا تھا اور اس کے والدین نے اس کا نام اسلامی رکھا تھا ۔ اس کا لباس مسلمانوں کا سا تھا ، اس کی وضع قطع مسلمانوں کی سی تھی ، اس کا کھانا پینا مسلمانوں کا سا تھا ، یعنی وہ گوشت کھاتا تھا ، کباب اور ہلاؤ اس کے قومی کھانے تھے کہ ہندوستان سے لے کر مصر ، ترکی اور عرب تک پہلے پہلے تھے ۔ ایسا اسلام ایک جسد بے روح تھا ، ایک ایسا پیرہن جس کے اندر صرف ایک مردہ جسم تھا ۔ کچھ یہی حال تصوف کا ہوا تھا ۔ حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں : ”

”بدانکہ اندرین زمانہٴ ما این علم بحقیقت مندرس گشته است  
خاصہ اندرین دیار کہ خالق جملہ مشغول ہوا گشتہ اند و  
معرض از طریق رضا و علماء روزگار و مدعیانِ وقت را ازین  
طریقت صورت برخلاف اصل آن بسته است۔۔۔ و کار از  
تحقیق بتقلید افتادہ و تحقیق روئے خود را از روزگار ایشان  
پوشیدہ و عوام بدان پسند کردہ گویند کہ ما حق را ہمی  
بشناسیم و خواص بدان خورسند شدہ کہ اندر دل تمنی  
یابند و اندر نفس ہا جی و اندر صدر میل بدان سرائے از سر  
مشغولی گویند این شوق رویت است و حرقت محبت و مدعیان  
بدعوئے خود از کل معانی بازماندہ و مریدان از مجاہدہ دست  
بازداشتہ و ظن معلول خود را مشاہدہ نام کردہ۔“

آگے چل کر فرماتے ہیں :

”خداوند عز و جل ما را اندر زمانہٴ پدیدار آورده است کہ  
اہل آن ہوا را شریعت نام کردہ اند و طلب جاہ و ریاست  
و تکبر را عز و علم و ریاء خلق را خشیت و نہان داشتن کینہ  
اندر دل حلم و مجادلہ را مناظرہ و محاربہ و سفاہت را عظمت  
و نفاق را زہد و تمنی را ارادت و ہذیان طبع را معرفت و  
حرکات دل و حدیث نفس را محبت و العاد را فقر و حجب را  
صفوت ، و زندقہ را فنا و ترک شریعت پیغمبر را صلعم  
طریقت و آفت اہل زمانہ را معاملت نام کردہ اند تا ارباب  
معانی اندر میانِ ایشان محبوب گشتہ اند و ایشان غلبہ  
گرفتہ۔“

حضرت علی الہجویری کی وفات ۱۰۷۳ء میں ہوئی۔<sup>۱۱۶</sup> گویا  
انہوں نے تصوف کے زوال اور نام نہاد صوفیوں کے بارے میں جو

۱۱۶۔ بحوالہ تحقیقات نوین راجع بکشف المحجوب و مصنف آن محمد عباسی  
کشف المحجوب نسخہ محولہ بالا ، ص سی و ہشتدہ ۔

کچھ لکھا تھا اس پر نو سو سال سے کچھ اوپر کا عرصہ گزرا ، یہ سارا دور اسلامی تاریخ میں زوال ، انحطاط اور عقائد کی کمزوری ، ضعیف الاعتقادی اور بقول ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ”دگر اعتقادی“ کا دور تھا جس کی اصلاح کے لیے بعض کوششیں بھی ہوئیں لیکن یہ حیثیت مجموعی یہ صورت حال بیسویں صدی تک قائم رہی اور اسی بنا پر علامہ اقبال کو بھی الہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ خلاصہ حضرت ہجویری کی گفتگو کا یہ ہے کہ لوگوں نے خلاف شریعت اور خلاف طریق مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر چیز کو طریقت کا پر فریب نام دے کر ہوا و ہوس کی تسکین کا ذریعہ بنایا ۔ حال و قال کی صرف اصطلاحیں رہ گئیں ۔ سماع جس سے بعض صوفیا کو بنیادی طور پر اختلاف تھا اور جنہوں نے قبول بھی کیا تھا انہوں نے اس کے لیے سخت قیود عائد کی تھیں ، اس کا زوال قوالی کی عامیانہ محفلوں کی صورت میں ظاہر ہونے لگا ۔ سماع غذائے عاشقانہ تھی ۔ مولانا روم کے بقول :

ہم غذائے عاشقان آمد سماع  
کہ ازو باشد خیالِ اجتماع

قوتے گیرد خیالاتِ ضمیر  
بلکہ صورت گردد از بانگِ صغیر

آتشِ عشق از نواہا گشت تیز  
آہنان کہ آتشِ آن جوز ریز

لیکن اس کے لیے شرائط بہت سخت ہیں ۔

بر سماع راست ہر تن چیز نیست  
طعمہ ہر مرغ کے انجیر نیست\*

غرض اسلام کے دور اول سے بیسویں صدی تک تصوف کے مسلک اور اس کے افکار و خیالات، نیز صوفیا کے اپنے اعمال اور وضع قطع میں ایسا فرق پیدا ہو گیا تھا کہ وہ اپنی اصل سے بہت دور جا پڑا تھا، علامہ اس تصوف کے خلاف تھے۔

اس سلسلے میں علامہ اقبال کے خیالات نثر اور نظم دونوں میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں۔ اس بحث کے سلسلے کا ایک اہم مضمون وہ ہے جو ”ایک دلچسپ مکالمہ“ کے عنوان سے مقالات اقبال ۱۱۷ میں شامل ہے۔ اس مضمون کے بارے میں مرتب مقالات سید عبدالواحد معینی لکھتے ہیں :

”علامہ مرحوم کے مشورہ سے جناب محمد دین صاحب فوق نے جن کی شہرت ملک میں زیادہ تر ”کشمیری گزٹ“ کے ایڈیٹر کی حیثیت سے ہے، ایک رسالہ ”طریقت“ اگست ۱۹۱۴ء میں جاری کیا تھا۔ اس رسالہ کے پہلے پرچے میں ملک کے مشہور ادیبوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر شائع ہوئے

\*حضرت علی الہجویری بھی سماع میں اس احتیاط کی تاکید فرماتے ہیں :

”من کہ علی بن عثمان الجلابی ام آن دوستر دارم کہ مبتدیان را ہساعہا لگذارند، تا طبع ایشان بشولیدہ نہ شود کہ اندران خطرہائے عظیم است و آفت مہین از است کہ زنان از بامے یا از جائے بدرویشان می نگرند اندر حال سماع ایشان و ازین مرستمان را حجاب ہائے صحبت افتد و تا یکے از احداث در میان ایشان باشد و بعد از آنکہ جہان متصوف ابن جملہ را مذہب ساختہ اند۔“

۱۱۷۔ مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور طبع اول، مئی ۱۹۶۳ء ص ۱۱۰ و ما بعد۔



تھے۔ ان مقالوں کے علاوہ اس پرچے میں ایک دلچسپ، مکالمہ بھی شائع ہوا تھا، جس میں جناب فوقی میرحوم نے علامہ سے مختلف سوالات کے ذریعے تصوف، ضرورت سرشد وغیرہ کے متعلق علامہ کے خیالات دریافت کیے تھے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ طریقت کا یہ پرچہ اور مندرجہ ذیل مکالمہ علامہ کی نظر سے گزرا تھا۔“

یوں یہ پورا مقالہ مطالعے کے لیے بہت اہم ہے لیکن اس موقع پر اس کے صرف اہم حصے پیش کیے جاتے ہیں جو اقبال کے خیالات ہیں :

۱۔ ”اہل تصوف خصوصاً ہندوستان کے صوفیائے عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر و تلواریں کے محض حسن عمل اور اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اس کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھ کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہیں۔“

یہ بات ہم بھی کسی قدر تفصیل سے اس مقالے کے ابتدائی ابواب میں لکھ چکے ہیں کہ برصغیر میں خاص طور پر اور دنیائے اسلام میں بالعموم اسلام ان صوفیا کی کوششوں سے پروان چڑھا جن کے پاس سوائے روحانی طاقت کے اور کوئی دنیوی جاہ و حشم اور لاؤ لشکر نہ تھا بلکہ اکثر صورتوں میں تو ان کو مخالف حکومتوں یا ایسی مسلم حکومتوں میں کام کرنا پڑا جو سیاسی مصلحتوں کی بناء پر تبلیغی کوششوں کی تائید یا ان کی تقویت سے قہراً اور علانیہ پرہیز کرتی تھیں اور اسی لیے یہ صوفیا اکثر ایسے دور دراز علاقوں میں اپنا مستقر بناتے جو ان درباری اثرات اور مصلحتوں اور نزاکتوں سے دور ہوتے تھے۔ پشاور سے سلہٹ تک، کشمیر سے راس کھاری تک برصغیر کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس میں ان صوفیائے عظام نے اسلام کا نور نہ پھیلا دیا ہو۔ اور آج بھی

صدیاں گزرنے پر جب سلطنتیں مٹ گئیں اور بڑے بڑے نامور سلاطین ، ان کے درباری امرا اور لشکریوں کے نام و نشان بھی صرف تاریخ کے محققین کے ایسے کرم خوردہ دستاویزوں کے انبار میں دب چکے ہیں ان ہرگزوں کا فیض عام اور روحانی تصرف آج بھی جاری و باق ہے ۔ - اجمیر میں ، دلی میں ، لاہور میں غرض ہر صغیر کے کسی بڑے شہر یا چھوٹے فصیحے میں کوئی نہ کوئی صوفی آج بھی صدیاں گزر جانے کے بعد اسی طرح حکمران ہے جیسے وہ اپنی زندگی میں تھا ۔ قرآن حکیم میں شہیدوں کے ساتھ جن طبقات کا ذکر ہے ان میں صوفیا بھی شامل ہیں ۔ اگرچہ لفظ صوفی اس میں نہیں ہے لیکن صفات صوفیا کا ذکر ہے اور شہیدوں کے باب میں کہا گیا ہے کہ ن کو مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں البتہ ہم ان کو اپنی چشم ظاہر سے نہیں دیکھ سکتے اور ان کے وجود کا ادراک اپنے عام حواس کے ذریعے سے نہیں کر سکتے ۔ اگر صدیوں سے صوفیا کے اس اثر کے مظاہر ساری دنیا نے اسلام میں ہوتے رہے ہیں اور آج بھی ہو رہے ہیں تو اس میں حقیقت کا کوئی پہلو ضرور ہے ۔ انہوں نے اپنے عشق سے ، اپنے کردار سے ، اپنے حسن اخلاق سے جریدہ عالم پر مہر دوام ثبت کر دی ہے ۔ ان میں سے بعض کا ذکر علامہ اقبال نے کیا ہے ۔ ان کا حال ہم ایک الگ باب میں شامل کریں گے ۔

علامہ سے دوسرا سوال یہ تھا کہ صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا ؟ ظاہر ہے صوفی ملک و مال کے مالک نہ تھے کہ ان کی بخشی ہوئی جاگیروں کے پروانوں پر مدح سراؤں کی آئندہ نسلیں تک پہنچتی رہیں ۔ ان کے پاس دولت فقر تھی اور حسن اخلاق ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :<sup>۱۸</sup>

”مسلمانوں کی اخلاق زندگی پر صوفیائے کرام نے بہت بڑا

اگر نکالا۔ تمام ایسے اوصاف جو اخلاقی پہلو سے انسانیت کا  
خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں۔  
انہوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان  
بنایا۔“

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی تہذیبی اور سماجی زندگی میں  
صوفیائے کرام کے کردار کی اہمیت کے ایک خاص پہلو کی طرف  
اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے ”انسانوں کو انسان اور  
پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا۔“ وہ مسلمان تھے، ایک اسلامی  
معاشرہ کے فرد تھے اور اس معاشرہ کی فلاح و بہبود ان کا اولین  
فریضہ تھا۔ اس کے لیے سب سے مؤثر ذریعہ خود ان کا اپنا کردار  
اور عمل تھا۔ وہ قرآن حکیم کی تعلیمات اور سنت نبویؐ کے اتباع  
پر خود بھی عامل تھے اور دوسروں کو بھی اس کی ہدایت کرتے  
تھے۔ وہ اسلام کی تعلیم بھی دیتے تھے لیکن یہ تعلیم صرف مکتبی  
اور کتابی نہ تھی۔ شاگرد استاد کی شخصیت سے اور مرید مرشد  
کی نظر عنایت سے بہت کچھ سیکھتا تھا۔ غیر مسلم آبادی کے ساتھ  
ان کا رویہ اس رواداری کا تھا جس کی تعلیم ان کو اسلام نے دی  
تھی۔ وہ اسلام کے اس زرین عقیدے کے قائل تھے کہ دین میں  
جبر و اکراہ نہیں، اس لیے لوگوں کو زبردستی مسلمان نہیں بناتے  
تھے اور نہ مسلمانوں پر کفر کے فتوے صادر کرتے تھے۔ وہ قیل و  
قال اور بحث و مباحثہ سے پرہیز کرتے تھے۔ علامہ اقبال کا یہ  
قول ان کے باب میں بالکل صحیح ہے کہ :

”تمام ایسے اوصاف جو اخلاقی پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں  
محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں۔“

تیسرا سوال یہ تھا کہ مسلم ”پالیٹکس“ کو ان سے کیا  
فائدہ ہوا، علامہ اقبال کا جواب یہ ہے :

”صوفیوں کا گروہ پولیٹکل معاملات سے ہمیشہ علیحدہ رہا ہے۔ تصوف کا مقصد ”تزکیہ“ نفس، اصلاح باطن اور نفس کشی ہے اس لیے اس نے ملکی الجھنوں میں بہت کم بلکہ بالکل دخل نہیں دیا، البتہ بعض بعض سلاطین کو جو اپنے شاہانہ فرائض سے غافل ہو کر ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہوتے رہے ہیں تادیبی ہدایات فرماتے رہے ہیں جیسا کہ تواریخوں کے مطالعے اور صوفیائے کرام کے حالات سے اکثر ظاہر ہوتا ہے۔“

علامہ اقبال کے اس تجزیہ سے بھی کسی کو اختلاف نہ ہوگا اور اس کا سبب بھی ظاہر ہے۔ اسلام کے ابتدائی عرب صحرا نشینوں کے دور کے بعد تاریخ و تہذیب اسلام کا جو دور آیا وہ بدوی کے بجائے مدنی تھا۔

مدنیت کے تقاضے مختلف تھے۔ اس سے زندگی میں اس تہذیب کا آغاز ہوا جو تکلف، اہتمام، تصنع، بناوٹ اور ظاہرداری کی تہذیب تھی\*، اور جب خلافت راشدہ کے بعد امارت، حکومت اور شاہی طرز حکومت نے شخصی حکومت کا روپ اختیار کیا تو شاہی دربار اور اس کے متعلقات و لوازم وجود میں آئے۔ بلاشبہ ان میں سے بعض دربار، بعض اکابر سلاطین اور ان کے متوسل امرا ہکے اور سچے مسلمان بھی گزرے ہیں لیکن درباروں کا عام رنگ وہ تھا جس کی جھلک الف لیلیٰ کی داستانوں، بغداد کی یر اسرار شاہراہوں، محسراؤں اور شبستانوں میں نظر آتی ہے۔ پھر یہ دربار سازشوں، سیاسی جوڑ

---

\*اس موضوع کے تفصیلی مطالعہ کے لیے کئی اچھے ماخذ ہیں مثلاً Legacy of Islam مرتبہ سر تامس آرٹلڈ جس کا اردو ترجمہ میراث اسلام کے نام سے عبدالمجید سالک نے کیا ہے (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع اول ۱۹۶۰ء) اور میراث ایران مرتبہ اے جے آربری مترجمہ سید عابد علی (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع اول ۱۹۶۲ء) تمدن اسلام بھی ایک اہم ماخذ ہے۔

ہو، باہمی وقایت، گروہ بندی اور حرم سرا کی سیاست کا محاذ  
 نہ گئے۔ ظاہر ہے علماء یا صوفیاء کے لیے ان درباروں میں کشش  
 کیا سامان تھا بلکہ ان سے ایسے فتوے اور ایسے فیصلے کرائے  
 جلتے تھے جو ان کے عقیدے کے مطابق درست نہ تھے۔ ان میں  
 جو حق و صداقت کے علمبردار تھے انہوں نے سختی برداشت  
 کی، آلام جسمانی اور آفات روحانی کے صلے میں، کوڑے  
 کھائے، قید و بند میں گرفتار ہوئے، ہلاک کیے گئے اور  
 علمائے ظاہر تھے انہوں نے علم اور مذہب کی تجارت کی۔ صوفی  
 کے لیے سوائے اس کے اور کیا چارہ تھا کہ وہ ہالیکس یا سیاست  
 کے مرکز اور محور یعنی درباروں، امیروں اور وزیروں سے قطع  
 تعلیق کریں اور اپنی خانقاہوں میں ایک طرح قلعہ بند ہو کر  
 اپنے خیالات اور عقائد کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور جو  
 معتقدین ان تک رسائی پائیں ان کو بھی اسی کی تلقین کریں۔ ان  
 میں سے بعض نے عملی طور پر جہاد بھی کیا ہے اور اس کی صف  
 بھی پائی ہے۔ منجملہ اور حضرات کے حضرت شیخ احمد سرہندی  
 مجدد الف ثانی ہیں جن کے اقبال بڑے مداح ہیں اور جن سے نظریہ  
 وحدت شہود کی ترویج منسوب ہے۔

اس سلسلے کا اگلا سوال نہایت اہم ہے : سوال یہ تھا کہ  
 اسلامی تصوف دنیا داری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے ؟ علامہ اقبال  
 کا جواب یہ ہے :

”اسلامی تصوف کی یہی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا  
 بھی رکھے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھر بار،  
 اہل و عیال کو ترک کر کے جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی  
 بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے ہوگ  
 کو جو صرف اپنی ذات کے لیے ہو ایک بے فیض اور خشک  
 چشمہ سے تشبیہ دیتا ہے۔ بیشک یکسوئی حاصل کرنے کے

لیے خلوت اور عزلت نشینی کی ضرورت ہے ، لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے ۔ دراصل ترک دنیا ایک برا نمونہ ہے اہل دنیا کے کاروبار کے لیے بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے قانون الہی کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے بھولنے بھلنے کا متمنی ہے ۔“

دراصل یہی اقبال کا تصوف کے باب میں بنیادی اور مرکزی نظریہ ہے ۔ یعنی تصوف اسلام عین تعلیمات قرآن اور اسوہ رسول کے مطابق ہے ۔ اگر اسلام میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تعلیم ہوتی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ اللہ کا رسول تمہارے لیے ایک کامل نمونہ ہے ، اس کی پیروی اور اقتداء کرو ، اس رسول پاکؐ نے پہلے خود رہبانیت اور ترک دنیا اختیار کیا ہوتا ۔ وہ گھر بار ، اہل و عیال ، کنبہ اور خاندان کے جنجالوں کو توڑ کر گوتم بدھ کی طرح تارک الدنیا ہو جاتا ، لیکن ایک انسان کامل اور انسانیت کے لیے ایک نمونہ ہونے کے لیے آپؐ نے تزکیہٴ نفس اور تصفیہٴ باطن کے ساتھ دنیا داری کو بھی اللہ کے قانون کے مطابق اختیار کیا ۔ ظاہر ہے خلوت اور عزالت نشینی کی ضرورت ہوتی ہے ، لیکن وہ نور جو برسوں کسی غار میں عبادت الہی اور تلاش حق میں مصروف رہتا ہے بالآخر باہر ہی آتا ہے اور سارے عالم کو اپنے علم و معرفت سے منور کرتا ہے ۔

وہ شمع اجالا جس نے کیا چالیں برس تک غاروں میں

ماری دنیا کے لیے ہدایت اور عرفان کا نور لے کر سامنے آیا ۔ ظاہر ہے جو تعلیم اسلام کے اس مرکزی نظریہٴ حیات کے خلاف ہو وہ اسلامی نہیں ہوگی اور اسلامی نہ ہوگی تو اسلامی تصوف کے عناصر میں کس طرح شامل ہو سکتی ہے ۔ جس خلوت اور عزلت نشینی کی شالیں بعض صوفیائے کرام کے یہاں ملتی ہیں، مولانا روم اور علامہ

اتہال ہی جس کے علمبردار ہیں بقول علامہ ”تمام لوگ اس کے اہل  
نہیں ہوتے۔“

بعض سوالات اس سلسلے کے ذیلی اور ثانوی ہیں کہ ان کا  
تعلق فلسفہ تصوف یا اس کے بنیادی نظریات سے نہیں ہے مثلاً عرس  
کی رسم کب سے جاری ہوئی ، یا عرس کا مقصد کیا ہے ۔ علامہ  
فرماتے ہیں :

”عرب اور دیگر ممالک اسلام کی تو خبر نہیں لیکن ہندوستان  
کے عرسوں کے متعلق یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ہندوؤں میں  
چونکہ جاترا کی رسم عرصہ دراز سے چلی آ رہی ہے اور وہ  
دور دراز ممالک سے بعض خاص تیرتھوں پر جاترا کے لیے جایا  
کرتے تھے ، اس لیے جب وہ رفتہ رفتہ مشرف بہ اسلام ہونے  
لگے تو ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لیے ایسے طریقے  
اختیار کیے گئے جو ان کے مذہبی اور قومی شعائر سے کسی  
قدر مشابہ تھے ۔ ”یہ میرا قیاس ہے یقین نہیں ہے ۔“

اس تبصرہ کا آخری حصہ خاص طور پر قابل غور ہے کہ علامہ  
خود فرماتے ہیں کہ یہ ان کا قیاس ہے ، یقین نہیں ہے ۔ جاترا یا تیرتھ  
کا تعلق محض ہندوؤں سے نہیں ہے ۔ غالباً دنیا کے کسی مذہب میں  
حج سے بڑا اجتماع نہیں ہوتا اور حج کے بعد تمام حجاج روضہ  
رسول مقبول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر حاضری کو جزو ایمان جانتے ہیں  
اور ہر چند کہ آپ کے روضہ مبارک پر حاضری ارکان حج میں شامل  
نہیں ہے لیکن شاید ہی کوئی حاجی ہو جو آستانہ مبارک پر حاضری  
نہ دیتا ہو ۔ حج کو جاترا یا تیرتھ کہنا یا اس سے تشبیہ دینا بالکل  
مناسب نہ ہو گا لیکن کسی ایک شہر ، ایک عمارت میں صدیوں سے  
اہل ایمان کا اجتماع محض ایک روایت نہیں اسلام کے پانچ بنیادی  
ارکان میں نماز ، روزہ اور زکوٰۃ کے ساتھ یہ بھی شامل ہے ۔ سلسلہ  
اس کا اس کی تعمیر اول کے روز سے جاری ہے ۔ اسلام نے بت پرستی

کو مٹایا ، بت شکنی کی تعام دی لیکن آج بھی ہر حاجی سنگ اسود کو بوسہ دیتا ہے اور ہجوم میں بوسہ نہ دے سکے تو اس کے طرف اشارہ کر کے ہاتھوں کو چومتا ہے ۔ مقام ابراہیم پر دو رکت نماز ادا کرتا ہے ۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتا ہے یعنی دوڑتا ہے ۔ زمزم سے سیراب ہو کر اور صدیوں سے لاکھوں عقیدت مند اسے بطور تبرک لے جاتے ہیں ۔ عزیز اقارب کو بطور تحفہ دیتے ہیں ۔ اس قسم کے اجتماع کا سلسلہ ظہور اسلام سے قبل بھی تھا اور یہ سمجھنا کہ دور جاہلیت کی اس رسم کو محض اس لیے جاری رکھا گیا کہ نو مسلموں کو ان کے قدیم قومی اور مذہبی شعائر کی مانوسیت سے رام کیا جائے بہت بڑی غلط فہمی ہو گی ۔ ہمارا مقصد یہ نہیں کہ عرس کی وہی اہمیت یا حیثیت ہے جو حج بیت اللہ کی ہے یا یہ جزو دین ، جزو ایمان ہے ۔ لیکن اس کو ہندوؤں کی تیرتھ یا جاترا سے کوئی تعلق نہیں ، ہندوؤں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی مذہبی اہمیت اور نوعیت کے آثار کی زیارت کے لیے جمع ہوتے ہیں ۔ سکھ جانری سکھوں کے متبرک مقامات کی زیارت کرتے ہیں ۔ دلہا بھر سے بدھ جاتری سری لنکا میں گوتم کی یادگار کی زیارت کو آتے بلکہ اسلام میں تو شاید سب سے کم ایسی صورتیں نظر آتی ہیں ۔ اب رہا یہ کہ ان عرسوں کی نوعیت کبھی کیا تھی اور اب کیا ہو گئی تو یہ زوال محض اس رخ سے ہی ظاہر نہیں ۔ آج مسلمانوں کی وضع قطع ، ان کا لباس ، ان کے عادات و اطوار ، ان کی تہذیبی اور مجلسی زندگی ، ان کا ضابطہ اخلاق سب اسی زوال کا شکار ہے ۔ عرس کے مقصد سے بھی علامہ اقبال کو اختلاف نہیں ، فرماتے ہیں : ”

”عرس کا مقصد تو دراصل یہ ہے کہ جس بزرگ کا عرس ہو اس کے سبق آموز حالات بیان کیے جائیں ۔ لوگوں کو اس



کے اچھے عمل کی تقلید و پیروی کی ترغیب دی جائے۔ لیکن  
الہوس ہے کہ موجودہ عرشوں کا بیشتر حصہ اپنے اصلی مقصد  
سے دور ہٹ چکا ہے اور محض بے خیر ہے۔“

اولیا کی کرامتوں کے بارے میں علامہ کا اعتراف یہ ہے :  
”میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک  
نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل و دماغ عطا کیا ہے  
اور جو تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کمان رفتہ  
اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں :

اولیا را ہست قدرت از اللہ  
تیر جستہ باز گرداند ز راہ

علامہ اقبال نے یہ شعر اپنے پیر و مرشد مولانا روم کا نقل کیا ہے  
اولیا کے بارے میں مولانا رومی کے بعض اور ارشادات دیکھیے :

حبذا ارواحِ اخوان الصفات  
مسلمات ، مومنات ، قانتات

ہر کسیے روئے بسوئے بردہ اند  
وین عزیزان رو باین سو کردہ اند

ہر کبوتر می برد در مذہبی  
وہن کبوتر جانب بیجانہ

ہر عقابے می برد از جابجا  
وہن عقابان راست بیجائی سرا

کلر درویشی ورائے کارہا ست  
دمیدم از حق سراپشائرا عطاست

ہلکہ درویشان و رائے ملک و مال  
روزی دارند ژرف از ذوالجلال

گفت حق کاندر سفر ہر جا روی  
باید اول طالبِ مردے شوی

ہی کہ اسرافیل وقت اند اولیا  
مردہ را زایشان حیات است و نما

جانہائے مردہ اندر گورتن  
بر جہد ز آوازِ شان اندر کفن

گوید این آواز ز آواہا جداست  
زندہ کردن کار آوازِ خداست

یک زمانے صحبتے با اولیا  
بہتر از صد سالہ طاعت ہے ریا

گر تو سنگِ خارہ و مرمر ہوی  
چون بصاحبِ دل رسی ، گوہر شوی

مہرِ ہاکان درمیانِ جانِ نشان  
دلِ مدہ الا بمہرِ دلخوشان

ہر کہ خواہد ہم نشینی با خدا  
گو نشیند در حضورِ اولیا

از حضورِ اولیا گر بگسلی  
تو ہلاکی زانکہ جزوی نے کلی

چون شوی دور از حضورِ اولیا  
در حقیقت گشتہ دور از خدا

ہمسایانِ آفتاب اند اولیا  
در بشر واقف ز اسرارِ خدا

آنکہ واقف گشت بر اسرارِ ہو  
سرِ مخلوقات چہود پیشِ او

آنکہ بر افلاک افتارِ ہو  
بر زمین رفتن چہ دشوارِ ہو

کاملے گر خاک گیرد ، زر شود  
ناقص ار زر برد ، خاکستر شود

ہرچہ گیرد علتی ، علت شود  
کفر گیرد ملتی ملت شود

جہل آید پیشِ او دانش شود  
جہل شد علمے کہ در ناقص رود

مولانا کے یہاں اس مضمون کے اور اشعار بھی بکثرت مل سکتے ہیں لیکن اس اقتباس سے اُن کے نقطہ نظر کی وضاحت ہو جاوے ہے اور یہی نظریہ علامہ اقبال کا ہے۔ مولانا روم نے بعض اکابرِ صوفیا کے نام بھی لیے ہیں ان کا حوالہ ہم اپنے موقع پر جہادِ علامہ اقبال کے بعض محبوب صوفیا کا ذکر کریں گے ، نقل کیا جائے گا۔

اس سلسلے کے آخری دو سوال رہ گئے۔ ایک یہ کہ پیر کی ضرورت ہے یا نہیں اور دوسرے یہ کہ ازمنہ سلف کے ہے اب

پیر کیوں نہیں ہوتے - پیر کی ضرورت کے بارے میں ہم علامہ کے خیالات کا پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں اس موقع پر ان کا ارشاد یہ ہے :<sup>۱۲۱</sup>

”پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے - اس کے بغیر انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا - روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انہیں لوگوں کو حاصل ہوگا جو اہل دل ہیں ، جن کے دل میں درد ہے ، جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے - لیکن کم سے کم اخلاقی فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے - پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو) ہر مرید اپنا اخلاق سنبھال سکتا ہے - اور جس کا اخلاق درست ہے ، جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے ”اعمال حسنہ“ کہے جاتے ہیں ، اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے -“

ظاہر ہے یہاں علامہ نے صرف ایک شرط لگائی ہے اور وہ یہ کہ : ”بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو“ تو اس کا اطلاق تو ہر علم اور ہر فن پر ہوتا ہے - خواہ یہ علم دنیا ہو یا علم دین شرط اول یہ ہے کہ استاد یا پیر و مرشد اس فن یا دین میں خود درجہ کمال رکھتا ہو اور خلوص نیت سے اس نعمت الہی کو جسے اللہ تعالیٰ نے خیر کثیر فرمایا ہے ، دوسروں تک پہنچانے کا فریضہ ادا کرتا ہے اور جو شخص علم کی تجارت کرتا ہے وہ نہ عالم ہے نہ استاد ، نہ پیر و مرشد اور نہ اس کے اعمال و افعال کی بنا پر پیر یا پیری ، استاد یا استادی کے بارے میں عام حکم لگایا جاسکتا ہے - رہا یہ سوال کہ ازمنہ سلف کے سے اب پیر کیوں نہیں ہوتے علامہ نے اس کا جواب جو دیا ہے وہ نہایت اہم ہے :<sup>۱۲۲</sup>

”اس کی وجہ یہ ہے کہ سوسائٹی ان اوجھل سے معزا ہے جن سے ایسے نیک وجود پیدا ہو سکتے ہیں۔“ یورپ اور امریکہ میں بڑے بڑے عالم اور فلاسفر اور موجد پیدا ہوئے ہیں اور بلکہ دنیا کی کاروباری دنیا میں مشینوں ، انجنوں اور نشہ نئی ایجادوں کے ذریعہ جس قدر انقلاب ان لوگوں نے پیدا کیا ہے اس نے تمام دنیا بالخصوص اہل ہند کو عالم حیرت میں ڈال دیا ہے۔ مگر اس پر کبھی غور کیا گیا ہے کہ یورپ اور امریکہ کے عالموں ، فلاسفروں اور موجدوں کی طرح اور ممالک میں ایسے لوگ کیوں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے جواب میں سوائے سوسائٹی کے تاثرات کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ جہاں علم و ہنر کا چرچا نہیں ، جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا وہاں ایک فلاسفر ، ایک عالم اور ایک موجد کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔۔۔“

اس موقع پر قدرتی طور پر بعض ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ اگر محض سوسائٹی کا اثر ایسے کامل انسانوں کے وجود میں آنے یا نہ آنے کا ذمہ دار ہے تو پھر انتہائی تاریک اور جہالت و بربریت کے دور میں کامل انسان کیسے پیدا ہوئے جس کی ایک مثال خود رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات گرامی ہے کہ عرب جیسے جاہل اور اجڈ ملک میں جہاں دنیا اور فساد ، خون خراہ ، لڑکیوں کا قتل اور دنیا جہان کے دیگر عیوب ایک معمولی بلکہ تفریح کی بات سمجھے جاتے تھے ، وہاں ایک شخص درکہ رب العزت سے اس قسم کا دل و دماغ لے کر آتا ہے جو ایک عالم میں نہ مٹنے والا انقلاب اور دلوں سے نہ محو ہونے والی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ میری مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم سے ہے جو دنیا کے سب سے بڑے آدمی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت

خاص کا ایک روشن نمونہ ہیں۔ ان کے گرد و پیش اور ٹواہیات میں جس قسم کے حالات تھے ان کا خاکہ مولانا حالی نے اپنی ایک نظم میں اتارا ہے۔\*

اس سوال و جواب کی آخری بات یہ ہے کہ صوفی لوگ موجودہ زمانے کی جد و جہد میں ہمارے لیے کس طرح مفید ہوسکتے ہیں، اس کا جواب دیکھیے :

”اہل تصوف خصوصاً ان بزرگوں کا جو صاحب اثر ہیں اور اپنے عقیدتمندوں کا بہت بڑا حلقہ اثر رکھتے ہیں، یہ نہایت ضروری فرض ہے کہ وہ اپنے معتقدوں اور ارادت مندوں کو اپنے اثر میں رکھیں اور ان کی زندگی کو مذہبی اور اخلاقی پہلو سے ایک کامیاب زندگی بنا دیں۔ سوشل ترقی کے لیے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی حضرات صوفیہ کے پاک نفوس سے ہوگی۔“

تصوف اور حضرات صوفیہ کی اس دور میں ضرورت پر علامہ کے اس ارشاد سے ان کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس مقالہ کے آخر میں اس موضوع پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس مکالمہ یا سوال و جواب سے تصوف اور صوفیہ کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار و خیالات اور ان کی رائے کا کسی قدر مکمل اندازہ ہو جاتا ہے۔ ان کی شاعری میں ان عناصر کے تجزیہ سے پہلے ہم ان کی بعض اور نثری تحریروں کا جائزہ لینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ان میں سب سے پہلے ان کے مکتوبات ہیں۔ ہم ان سے تصوف اور صوفی کے متعلق مختلف موضوعات، مباحث اور سوالات پر ان مکاتیب کے بعض حصے یہاں

\* یہاں اشارہ مجلس مد و جذر اسلام کے اس حصے کی طرف ہے جس میں ظہور اسلام سے قبل عرب کی حالت کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔

## علامہ اور صوفیا کی جنگ اور علماء کا اعتراف شکست

”کئی صدیوں سے علماء اور صوفیا میں طاقت کے لیے جنگ رہی جس میں آخر کار صوفیا غالب آئے، یہاں تک کہ اب برائے نام علماء جو باقی ہیں وہ بھی جب تک کسی نہ کسی خانوادے میں بیعت نہ لیتے ہوں ہر دلعزیز نہیں ہو سکتے۔ یہ دوش گویا علماء کی طرف سے اپنی شکست کا اعتراف ہے۔ مجدد الف ثانی، عالمگیر اور سولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہم نے اسلامی سیرت کے احیا کی کوشش کی مگر صوفیا کی کثرت اور صدیوں کی جمع شدہ قوت نے اس گروہ احرار کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ اب اسلامی جماعت کا محض خدا پر بھروسہ ہے۔ میں بھلا کیا کر سکتا ہوں۔ صرف ایک بیچین اور مضطرب جان رکھتا ہوں۔ قوت عمل مفقود ہے۔ ہاں یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان جو ذوقِ خداداد کے ساتھ قوت عمل بھی رکھتا ہو مل جائے جس کے دل میں اپنا اضطراب منتقل کر دوں۔“

(بنام اکبر الہ آبادی، ص ۴۸-۴۹)

۲۵ اکتوبر ۱۹۱۵ء

## تصوف کے بارے میں تاریخ تصوف لکھنے کا خیال

”علامہ ابن جوزی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے اس کو شائع کر دینے کا قصد ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیباچہ لکھوں گا، انشاء اللہ، اس کا مصباح جمع کر لیا ہے۔ منصور حلاج کا رسالہ ”کتاب الطواسین“

۱۹۴۳ء - اقبال لاسہ حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ - ناشر شیخ محمد اشرف لاہور طبع ۱۹۵۱ء -

فرانس میں مع نہایت مفید حواشی کے شائع ہو گیا ہے - دیکھو  
میں اس کتاب کو استعمال کروں گا - فرانسیسی مستشرق  
نے نہایت عمدہ حواشی دیے ہیں - رہبانیت کے متعلق جو  
آیہ شریفہ آپ کے خیال میں ہو ضرور لکھیے -  
(بنام اکبر الہ آبادی ، ص ۵۰-۵۱)

۲۷ جنوری ۱۹۱۶ء

تاریخ تصوف اسلام کی اہمیت کا علامہ اقبال کو اس قدر اندازہ تھا  
کہ اس کے بعد ایک اور خط میں لسان العصر اکبر الہ آبادی کو  
پھر اسی سلسلہ میں لکھتے ہیں :

”آپ کا والا نامہ مل گیا ہے - میں تصوف کی تاریخ پر ایک  
مبسوط مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے -  
چونکہ خواجہ\*... نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت  
بہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں ،  
اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ضروری  
ہے ، ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت  
نہ تھی -

چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے اس واسطے  
ان کا خیال ہے میں تحریک تصوف کو دنیا سے مٹانا چاہتا  
ہوں - ”سر اسرار خودی“ کے عنوان سے انہوں نے ایک مضمون  
خطیب میں لکھا ہے جو آپ کی نظر سے گزرا ہوگا - جو  
ہائچ وجوہ انہوں نے مثنوی سے اختلاف کرنے کے لکھے ہیں

---

\*مطبوعہ مکتوب میں یہ جگہ خالی چھوڑ دی گئی ہے - غالباً اشارہ  
خواجہ حسن نظامی کی طرف ہے جنہوں نے اس زمانے میں علامہ اقبال  
کے ان خیالات سے اختلاف کیا ہے جس کا اظہار علامہ نے  
اسرار خودی کے دیباچہ طبع اول میں حافظ کی شاعری کے بارے  
میں کیا تھا - بعض اور مکاتیب سے اس کی تائید ہوتی ہے -



اللہ قرا بخور سے ملاحظہ فرمائیے ”ترویج تصوف سے فارغ ہو لوں تو تقویۃ الایمان کی طرف توجہ کریں۔ فی الحال جو فرصت ملتی ہے وہ اسی مضمون کی نظر ہو جاتی ہے۔“  
 انیسویں کہ ضروری کتب لاہور کے کتب خانوں میں نہیں ملتیں۔ جہاں تک ہوسکا میں نے تلاش کی ہے اور مجھے امید ہے کہ آپ اس مضمون کو پڑھ کر خوش ہوں گے۔  
 منصور حلاج کا مقالہ ”کتاب الطواسین“ نام فرانس میں شائع ہو گیا ہے، وہ بھی منگوا یا ہے۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ فی الحال مثنوی کا دوسرا حصہ بھی مل چکی ہے، مگر اس میں اورنگ زیب عالمگیر کے متعلق جو اشعار ہیں ان میں سے ایک عرض کرتا ہوں :

درمیان کارزار کفر و دین  
 ترکش مارا خدنگِ آخرین<sup>۱۱۳</sup>

آپ کا قطعہ ”حضرت اقبال اور خواجہ حسن“ بہت خوب رہا، صرف ایک بات ہے کہ خواجہ صاحب کو تو کبھی رقص

۱۲۳۔ رموز بخودی میں اس سلسلے کی نظم کا عنوان ”حکایت شیر و شہنشاہ عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ ہے۔ اس کے بعض اشعار یہ ہیں :

پایہ اسلامیان برتر ازو	احترام شرع پیغمبر ازو
دوسان کارزار کفر و دین	ترکش مارا خدنگِ آخرین
نعم الحادے کہ اکبر پرورید	باز اللہ فطرت دارا دہید
جمع دل در منہ با روشن لبود	ملت ما از فساد ایمن نبود
حق گوید از ہند عالمگیر را	آن فقیر صاحب شمشیر را
از پئے احیائے دین مامور کرد	بہر تجدید یقین مامور کرد
در صف شاہنشان یکتاستی	فقر او از تربتش پیدااستی

(رموز، ص ۱۱۲ - ۱۱۳)

اور سکر نصیب ہوتا ہوگا ، میں اس نعمت سے محروم ہوں ۔“

و السلام  
آپ کا خادم  
محمد اقبال

(۴ فروری ۱۹۱۶ء ، لاہور)

اس سلسلہ کا اگلا خط نہایت اہم ہے کیونکہ اس میں علامہ اقبال نے بہت کھل کر تصوف اور بعض اکابر صوفیا کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف میں تفریق کی ہے ۔ نیز تصوف سے پیدا شدہ اس ادبی روایت کے بارے میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو علامہ کے نزدیک فارسی شاعری اور اس کے وسیلہ سے اردو شاعری میں رندی و بادہ آشامی ، ترک شریعت ، شعائر اسلام کی تضحیک اور استہزا وغیرہ کے مضامین عام ہو گئے اور اس سے قومی اخلاق تباہ ہو گیا ۔ اگرچہ اس رائے میں اتنی صداقت ضرور ہے کہ ایسے مضامین دگر اعتقادی اور اخلاق بے راہ روی میں مددگار ثابت ہوئے لیکن اس ہستی کا سبب دراصل وہ سیاسی ، سماجی اور تاریخی حالات ہیں جن سے اس دور کے لوگوں کو گزرنا پڑا ۔ شاعری کا مذاق لاکھ عام سہی لیکن ایک ایسے ملک میں جہاں خواندگی ہی پرانے نام ہو دیوان حافظ کا مطالعہ کرنے والے کتنے لوگ ہوں گے اور پھر ان میں سے کتنے ایسے ہوں گے جن کے ذریعے یا وسیلے سے یہ خیالات عام ہوتے ۔ یہ سچ ہے کہ خراب شاعری سوسائٹی کو خراب کرتی ہے لیکن حقیقت یہ بھی ہے کہ خراب سوسائٹی خود شاعری کو خراب کرنے کی بڑی حد تک ذمہ دار ہوتی ہے :

مے کہ بدنام کند اہل خرد را غلط است  
بلکہ مے می شود از صحبت نادان بدنام

ہر حال علامہ کا خط یہ ہے۔ یہ خط ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ۱۱ جون کو ایک اور خط اور دو خط اس سے ایک دن پہلے یعنی ۱۰ جون ۱۹۱۸ء کو اکبر الہ آبادی نے لکھے تھے۔ موجودہ خط اور خطوں کے اس تواتر سے اندازہ ہوتا ہے کہ موضوع خطوط نہایت اہم ہوگا اور گان خالص ہے کہ ان میں بھی اسی مسئلہ کا ذکر ہوگا جو اب کئی سال سے علامہ کے لیے ایک اہم مسئلہ بن گیا تھا۔

#### ۱۱۔ خودی تسلیمات

کل ایک خط ڈاک میں ڈال چکا ہوں، آج اور کل دو اور خط آپ کے وصول ہوئے، میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لکایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی، میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریچر نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے نہ ان کے اشعار میں 'مے' سے مراد وہ مے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت سکر (Nacotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے۔۔۔۔۔

یہاں پھر نام محذوف ہے اور قیاس ہے کہ یہاں بھی خواجہ حسن نظامی کی طرف اشارہ ہے۔ لیکن اس مجموعہ میں خواجہ صاحب کے نام آخری خط ۲ فروری ۱۹۱۵ء کا ہے اور قضیہ اس کے بعد کا ہے۔

نے ایسا سمجھ کر اخباروں میں لکھا ، اس واسطے بھی  
مجبوراً تصوف پر اپنے خیالات کا اظہار کرنا پڑا ۔

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک  
قابل اعتراض ہے ۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ نئی بات نہیں ؛  
حضرت علاء الدولہ سنجانی رحمۃ اللہ علیہ لکھ چکے ہیں ؛ حضرت  
جنید بغدادی لکھ چکے ہیں ۔ میں نے تو محی الدین اور منصور حلاج\*  
کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانی اور جنید\*\*

”علامہ کا مضمون پیش نظر نہیں ، غالباً انہوں نے محی الدین ابن عربی  
اور منصور حلاج کے بارے میں ان کے نقطہ نظر وحدت وجود کے  
سلسلے میں تنقید کی ہوگی ۔ حلاج کے بارے میں ایک اختلاف تو  
علمائے ظاہر اور صوفیا کے مابین ہے ۔ علاء فرماتے ہیں کہ بندہ بندہ  
ہے اور اللہ اللہ ہے ، اس لیے بندہ کا کلمہ الا الحق کفر ہے ۔ اسی بناء  
پر منصور کو دار پر چڑھایا گیا ۔ صوفیا کہتے ہیں کہ اسرار وجود  
کی بحث یا اس کا ذکر عوام میں کرنا نہیں چاہیے ۔ ڈاکٹر خلیق احمد  
نظامی شاہ کلیم اللہ دہلوی کا جو صوفیائے چشتیہ کے اکابر میں شمار  
ہوتے ہیں یہ قول نقل کرتے ہیں :

”مسئلہ وحدت الوجود را پیش ہر آشنا و بیگانه نخواستہ ہر زبان  
آورد“

اور شاہ لور محمد مہاروی کا یہ قول ”ہر اسم ماضیہ کہ حوادث واقع  
می شدند محض ہرآنے اظہار وحدت وجود“۔

(ہوالہ تاریخ مشائخ چشت طبع لاہور ص ۱۱۳)

\*\* حضرت علی الہجویری نے کشف المحجوب میں جو لکھا ہے اس سے  
تو الدازہ ہوتا ہے کہ جنید حسین بن منصور حلاج کے باب میں  
سکوت اختیار کرتے ہیں ، کشف المحجوب کی عبارت یہ ہے :

”مستغرق معنی و مستہلک دعوی ابوالفیث الحسین بن منصور  
الحلاج ازستان و مشتاقان این طریقت بود ، و حالے قوی  
و ہمتی عالی داشت ، و مشائخ این قصہ الدر شان وی مختلف  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ (Pessimistic Literature) کبھی زندہ نہیں رہ سکا، قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا (Optimistic) ہونا ضروری ہے۔ اسرار خودی میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کو خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں جن کا عنوان یہ ہے۔

”در حقیقت شعر و اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ“

- - - - -

مخلص اقبال - لاہور

۱۱ جون ۱۹۱۸ء

\*\*\*

اس خط میں علامہ نے ایک طرف حافظ اور دوسری طرف محی الدین ابن عربی اور حسین بن منصور الحلاج کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کا دفاع پیش کیا ہے۔ حافظ کے بارے میں وہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ جس شراب کا ذکر حافظ کے یہاں ہے یہ وہ نہیں جسے لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ محض ایک استعارہ ہے اور یہ اور اس قسم کے دوسرے استعارات اور علامات فارسی شاعری میں محض تصوف کی بدولت عام نہیں ہوئے بلکہ عجمی تہذیب میں درباروں کا جو نقشہ تھا اور مجلسی زندگی کا جو رنگ تھا اس اسلوب بیان میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ صوفی شعرا نے بھی قدرتی طور پر ان استعاروں، علامتوں اور مضامین کو اپنے جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا جو مختلف ادوار میں شاعری کے مروجہ اور مقبول اسالیب میں شامل تھے۔ یہی بات محی الدین ابن عربی سے اختلاف کی، تو یہ بھی پہلی مرتبہ علامہ اقبال نے نہیں کی، ان سے پہلے بھی خود اکابر صوفیا اور حکماء مثلاً حضرت

شیخ احمد سرحدی مجدد ملت کافی اس کے رد میں بحث کچھ لکھ  
چکے ہیں :-

معلوم ہو گا ہے کہ یہ سلسلہ یہاں بھی ختم نہیں ہوا ، خط و  
کتابت جاری رہی اور شاید اس سلسلے میں مضامین بھی شائع ہوتے  
رہے ۔ اس سلسلہ کا اگلا خط جو ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا  
وہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کیونکہ اس میں بھی علامہ اقبال  
نے صوفیا کے بعض خیالات کو رد اور بعض کو قبول کیا ہے :

”مخدومی ، نوازش نامہ کل ملا نہا ، اس سے بیشتر ایک  
پوسٹ کارڈ بھی ملا تھا ۔ آپ مجھے تناقض کا ملزم گردانتے  
ہیں ، یہ بات درست نہیں ، بلکہ میری بدنصیبی یہ ہے کہ آپ  
سے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا ۔ میں نے  
کسی گذشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا کہ ایک مسلمان  
پر ہلغلی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک  
دفعہ پڑھ لیجیے ۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا :

آن چنان گم شو کہ یکسر سجدہ شو

اور اسرار خودی میں کوئی تناقض نہیں ۔ یہ بات تو میں نے پہلے  
حصہ میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر بیان کی ہے :

اند کے اندر سرائے دل نشین  
ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزین

محکم از حق شو سوئے خود گامزن  
لات و عزائے ہوس را سر شکن

---

اس سے پہلے کے خط مرقومہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء میں ۔

برکہ در اقلیم لا آباد شد  
فلرخ از بند زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بیخودی سے پیدا ہوتی ہے۔  
یہی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے  
مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے :

بندہ حق پیش مولا لاستے  
پیش باطل از نعم بر جاستے

دوسرے حصے میں عالمگیر کی ایک حکایت ہے اس میں یہ شعر  
ہے :

این چنین دل خود نما و خود شکن  
دارد الدر سینہ مومن وطن

مگر ایک اور بیخودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں :

- ۱ - ایک وہ جو Lyric Poetry کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔  
یہ اس قسم سے ہے جو افیون اور شراب کا نتیجہ ہے۔
- ۲ - دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام  
ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں  
فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ فنا ذات باری میں ہے  
نہ احکام باری میں۔

پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی  
ہے مگر دوسری قسم تمام مذاہب اور اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے  
والی ہے۔ میں ان دونوں قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور  
بس حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی  
میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا



ہائے ہو جانا ہے۔ اس طرح ہر گہ اس پابندی کے نتائج سے انجان بالکل لاپرواہ ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک 'قتا' ہے، البتہ عجمی تصوف قتا کے معنی کچھ اور جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔ خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے اس کے مقاصد کچھ اور تھے۔ آیات قرآنی جو آپ نے لکھی ہیں زیر نظر ہیں؛ میں ان کے وہی معانی سمجھتا ہوں جو آپ کے ذہن میں ہیں۔ حیات دنیا بیشک لہو و لعب ہے۔ میں نے بھی پہلے حصہ میں (اسرار خودی) یہی لکھا ہے :

در قبائے خسروی درویش زی  
دیدہ بیدار و خدا اندیش زی

پھر دوسرے حصہ میں ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک قول منظوم کیا گیا ہے :

راہ دشوار است سامان کم بگیر  
در جہان آزاد زی آزاد میر  
سبحہ اقلل من الدنيا شمار  
از تعش حرأ شوی سرمایہ دار

غرض یہ ہے کہ سلطنت ہو، امارت ہو، کچھ ہو بجائے خود کوئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے۔ جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ اہواء بالحواء الدنیا میں داخل ہے۔ کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہیے جس کا مقصد اعلیٰ کام اللہ کے سوا کچھ اور ہو۔ مسلمان کی تعریف پہلے حصے میں یوں کی گئی ہے :

قلب را از صبغة الله رنگ ده  
عشق را ناموس و نام و ننگ ده

طبع مسلم از محبت قاہر است  
مسلم ار عاشق نباشد کافر است

تابع حق دیدنش نا دیدنش  
خوردنش، نوشیدنش خوابیدنش\*

در رضایش مرضی حق گم شود  
این سخن کے باورِ مردم شود

زیادہ کیا عرض کروں - سوائے اس کے کہ مجھ پر عنایت فرمائیے - عنایت کیا رحم کیجیے اور اسرار خودی ایک دفعہ پڑھ جائیے - جس طرح منصور کو شبلی کے پتھر سے زخم آیا اور اس کی تکلیف سے اس نے آہ و فریاد کی اسی طرح مجھ کو آپ کا اعتراض تکلیف دیتا ہے -

(مخلص محمد اقبال)

یہاں اقبال نے ترک خودی کی جو تشریح کی ہے وہی صوفیا نے کی ہے - فوائد الفواد میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاء کا ایک قول ہے جو ہم ڈاکٹر خلیق نظامی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں ۱۲۵ :

”ترک دنیا آن نیست کہ کسی خود را برہنہ کند مثلاً لنگوتہ بہ بندد و بنشیند، ترک دنیا آن است کہ لباس پہوشد،

\* اقبال نامہ میں اشعار میں سہو کتابت ہے ؛ یہاں اسرار و رموز سے اصلاح کر دی گئی ہے یا خود اقبال نے یہ اشعار مثنوی میں بدل دیے - در قبائے خسروی - - الخ شعر بھی اسی سلسلہ کا ہے - اس سلسلے میں اقبال نے حضرت شیخ میاں میرؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں -

۱۲۵ - تاریخ مشائخ چشت مولہ بالا - ص ۷ -

و طعام خورد ، و آنچه می رسد روا بدارد و بجمع او میل نکند  
و خاطر را متعلق چیزی ندارد ترک دنیا آفت است۔“

”ترک دنیا کے یہ معنی نہیں کہ کوئی اپنے آپ کو ننگا کرے  
اور لنگولہ باندھ کر بیٹھ جائے ، بلکہ ترک دنیا یہ ہے کہ  
لباس بھی پہنے اور کھائے بھی اور حلال کی جو چیز پہنچے  
اسے روا رکھے لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ  
کرے اور دل کو اس سے نہ لگائے۔“

شلیق نظامی صاحب نے شیخ ہجویری کے حوالہ سے ایک  
بزرگ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ فقیر وہ نہیں ہے جس کا ہاتھ  
مٹام اور توشہ سے خالی ہو بلکہ فقیر وہ ہے جس کی طبیعت مراد  
سے خالی ہو۔ ہم مسئلہ فقر کے سلسلے میں صوفیہ کے نقطہ نظر اور  
علامہ اقبال کے خیالات پہلے لکھ چکے ہیں اس لیے اس کی تکرار کی  
ضرورت نہیں۔ اس خط کا وہ حصہ جس میں علامہ سلطنت ، امارت  
وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بجائے خود کوئی  
چیز نہیں بلکہ ایک اعلیٰ مقصد ہی اصل شے ہے ، صوفیا دنیا دار  
رہے ہیں مگر اس طرح جیسے اس شعر میں بیان کیا گیا ہے جو  
حضرت خواجہ فرید الدین شکر گنج تنہائی میں اکثر پڑھا  
کرتے تھے ۱۳۹ :

بگیر رسم تعلق دلا ز مرغابی  
کہ او ز آب چو برخاست خشک پر برخاست

اور مولانا روم کا یہ شعر بھی اسی کا ترجمان ہے :

چست دنیا از خدا غافل بدن  
نے قاش و نقرہ و فرزند و زن

سیر الاولیاء میں ہے<sup>۱۲۷</sup> کہ: حضرت محبوب النہی (نظام الدین اولیاء) نے جب مولانا حسام الدین ملتانی کو خلافت عطا فرمائی تو شہادت کی انگلی اٹھا کر دو مرتبہ فرمایا: دنیا ترک کر، دنیا ترک کر۔ مولانا نے عرض کیا اگر حکم ہو تو شہر میں نہ رہوں۔ فرمایا نہیں، شہر ہی میں رہو اور اسی طرح رہو جیسے اور لوگ رہتے ہیں۔

فوائد الفوائد میں مذکور ہے کہ ترک دنیا کے<sup>۱۲۸</sup> سلسلے میں خلفا سے چار چیزوں کا مطالبہ کیا جاتا تھا:

- ۱۔ فتوح کو جمع کر کے نہ رکھیں گے۔
- ۲۔ امراء و سلاطین کی صحبت سے پرہیز کریں گے۔
- ۳۔ وظائف و ادرار قبول نہ کریں گے۔
- ۴۔ ملازمت شاہی سے بچیں گے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ انفاس العارفین میں لکھتے ہیں کہ خواجگانِ سلسلہ<sup>۱۲۹</sup> چشتیہ کے بعض ملفوظات میں ہے کہ ہر وہ شخص جس کا نام بادشاہ کے دفتر میں لکھا گیا، اس کا نام حق سبحانہ کے دفتر سے نکال دیتے ہیں اور حضرت خواجہ فرید الدین شکر گنج فرماتے تھے کہ ہر وہ درویش جو بادشاہوں اور امیروں سے اختلاط کا دروازہ کھولتا ہے اس کی عاقبت خراب ہو جاتی ہے۔

رہا یہ سوال کہ انسان کا ہر قول و فعل ”اعلائے کلمۃ الحق“ کے لیے ہونا چاہیے تو یہ بھی صوفیوں کے مسلک میں داخل ہے۔ شاہ کلیم اللہ جو سلسلہ<sup>۱۳۰</sup> چشتیہ کے اکابر بزرگوں میں ہیں، اپنے خطوط میں جو مریدوں اور خلفا کو لکھے ہیں بار بار دہراتے ہیں:<sup>۱۳۱</sup>

۱۲۷۔ ایضاً ص ۲۷۷۔

۱۲۸۔ ایضاً ۲۷۸۔

۱۲۹۔ ایضاً ۳۹۷۔

”بہر حال در اعلائے کلمۃ الحق کوشید از مشرق تا مغرب ہمہ حقیقی برکنید۔“ ”متوجہ اعلائے کلمۃ الحق باشند و اللہ تم نورہ و لو کرہ الکفرون۔“ ”اے برادر منصب ما و شاہ فقر است کوشش کنید در اعلائے کلمۃ اللہ“ ”ہمیشہ در اعلائے کلمۃ اللہ کہ پیران من و عن رسیدہ کوشش نمایند۔“ درین باب جہاد نمایند و این کار سہل نہ انگارند ، و منتشر آ در معمورہ عالم سازند کہ رضائے الہی درین است و اصلاح مفاسد فرزندان آدم نمایند کہ انبیاء مبعوث برائے ہمین کار بودہ اند۔۔۔۔۔ شاہ را کار بزرگ ایصال فیض و اعلائے کلمۃ اللہ فرمودہ ام ، ہم درین کار گرم آمید۔“

یہ اقتباسات مختلف خطوط سے صرف ایک صوفی کے ارشادات ہیں۔ ملفوظات صوفیہ میں اس کی تائید و تشریح میں بکثرت شہادتیں مل سکتی ہیں اور اس باب میں علامہ اقبال کا مسلک وہی ہے جو ان صوفیاء کا تھا۔ صوفیاء کے اپنے دعوے اور مسلمانوں کے بیانات تو الگ وہے ، ایک غیر مسلم مستشرق کا یہ قول دیکھیے کہ مسلمانوں کی دینی زندگی کو سیاسی زوال کے خطرناک اثرات سے بچانے اور زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کے فکر و عمل میں تبدیلیاں پیدا کرنے کا اہم اور تاریخی فریضہ انہیں صوفیائے کرام نے ادا کیا۔ پروفیسر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب فرماتے ہیں: ”

”تاریخ اسلام میں بارہا ایسے مواقع آئے ہیں کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا ہے ، لیکن باین ہمہ وہ مغلوب نہ ہو سکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیہ کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آ جاتا تھا اور اس کو اتنی قوت اور توانائی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا

مقابلہ نہ کر سکتی تھی۔“

اقبال نامہ میں خطوں کا ایک اور سلسلہ مہاراجہ سرکشن پرشاد کے نام ہے۔ اس میں بھی بعض مکاتیب تصوف پر علامہ کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ مثلاً ایک خط جو ۲ جنوری ۱۹۱۸ کو لکھا گیا ہے :

”..... یہ معلوم کر کے تعجب ہوا کہ مولوی ظفر علی خان صاحب نے آپ کے کلام میں بے جا تصرف کیا ، کئی روز سے ان سے ملاقات نہیں ہوئی ، پیغام پہنچا دوں گا۔ تصوف پر جو مضامین انہوں نے لکھے یا لکھ رہے ہیں ان سے میرا کوئی تعلق نہیں۔ نہ میں نے آج تک کوئی مضمون اس بحث پر ان کے اخبار میں لکھا ، نہ ان کو نہ کسی اور کو لکھنے کی تحریک کی۔ مولوی صاحب سے میرے قدیمی تعلقات ہیں ، محض اس بناء پر بعض لوگ یہ گمان کر بیٹھے کہ مضامین میری تحریک سے لکھے جاتے ہیں۔ حالانکہ اس واقعہ یہ ہے کہ ان کے مضامین کے اکثر امور سے مجھے سخت اختلاف ہے اور کئی دفعہ مولوی صاحب سے اس بارے میں مباحثہ بھی ہو چکا ہے۔ خواجہ صاحب\* کو یہی بدظنی تھی۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد ان کی بدگمانی رفع ہو گئی تو انہوں نے مجھے معذرت کا خط لکھا جس کے جواب میں میں نے انہیں مزید یقین دلایا کہ اس بحث سے میرا کوئی تعلق نہیں۔

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے۔ کوئی نئی بات نہ تھی

---

\* غالباً خواجہ حسن نظامی کی طرف اشارہ ہے۔ ان سے بحث کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ مجھے تو اس اختلاف کے ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی۔ محض اس وجہ سے اپنی پوزیشن کا واضح کرنا ضروری تھا کہ خواجہ صاحب نے مثنوی اسرار خودی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، ورنہ کسی قسم کے بحث مباحثہ کی ضرورت نہ تھی، نہ بحث کرنا میرا شعار ہے بلکہ جہاں کہیں بحث ہو رہی ہو وہاں سے گریز کرتا ہوں۔ غرض کہ سرکار بھی مطمئن رہیں۔ مجھے اس بحث سے جو ہو رہی ہے کوئی ہمدردی نہیں اور اس کی اکثر باتوں سے بالکل اختلاف ہے۔ مولوی ظفر علی خان سے میں نے بارہا کہا یہ بحث نتیجہ خیز نہیں اور نہ عوام بلکہ اکثر خواص کو بھی کوئی دلچسپی نہیں، مگر ہر آدمی اپنے خیالات کا بندہ ہے، میرے کہنے پر الھوں نے عمل نہیں کیا، اس واسطے میں بھی خاموش ہو رہا۔“

اس مکتوب کے سلسلے میں کئی باتیں قابل غور ہیں۔ مہاراجہ کشن پرشاد شاد ہندو تھے لیکن مسلمان صوفیا سے خاص عقیدت تھی جس کا اظہار بعض اور خطوط میں ہوا تھا۔ مولانا ظفر علی خان کے جن مضامین کا حوالہ ہے غالباً اس میں تصوف کے بارے میں علامہ اقبال کے خیالات اور افکار کی تائید کی گئی تھی اور اسی بنا پر بعض حضرات دو جن میں خواجہ حسن نظامی بھی شامل تھے، یہ شبہ تھا کہ یہ مضامین علامہ اقبال کی تحریک پر لکھے گئے تھے۔ اس کی تردید سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک

خاصے حلقے میں علامہ کے ان خیالات کو پسند نہیں کیا گیا اور علامہ کو اعتراف کرنا پڑا کہ وہ تصوف کے صرف بعض پہلوؤں سے اختلاف کرتے تھے اور یہ اختلاف بھی ان سے پہلے خود صوفیاء اور مفکرین اسلام کے افکار و خیالات میں بھی ملتا ہے۔ یہاں غالباً ان کا اشارہ وحدت وجود کے نظریہ کی طرف ہے یا بعض ایسی رسوم جن کا تعلق اصل تصوف سے نہ تھا۔ مثلاً بزرگوں کے مزارات پر حاضری کا ایسا انداز جس پر قبر پرستی کا گمان گزرے یا مرادوں کا مانگنا، عرضیوں اور درخواستوں کا آویزاں کرنا، سجدہ تعظیمی کے نام سے سجادوں اور سجادہ نشینوں کے سامنے اس طرح جھکنا کہ سجدہ کا گمان گزرے، سماع کو اس کے آداب سے منقطع کر کے کالے بھانے کی محفل اور راگ و رنک کی مجلس بنا دینا، ایسے امور اور رسوم تھے جن سے ضعیف العقیدہ مسلمانوں میں عقیدہ اسلام دگر اعتقادی کی طرف زیادہ مائل نظر آتا تھا۔ اس سلسلے میں جو بیانات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیائے کرام خود ان باتوں کو ناپسند کرتے تھے اور پابندی شریعت سے انحراف کسی صورت میں گوارا اور جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اس تصوف کو جو ان کے نزدیک خالص اسلامی تھا اور جس کی روح اور جس کا اظہار اسلام کی اسپرٹ اور تعلیمات کے مطابق تھا نہ صرف یہ کہ قبول کرتے تھے بلکہ جیسا کہ انہوں نے خود اعتراف کیا ہے، وہ صوفیاء کے ایک مشہور سلسلہ میں بیعت بھی تھے اور خود ان کے والد کی زندگی عملی طور پر اسی تصوف کی ترجیح تھی جس کا ایک خلاصہ ہم سطور بالا میں پیش کر چکے ہیں اور علامہ کی زندگی میں اس کی بعض اور مثالیں اور ان کے کلام میں بعض اکابر صوفیہ اور ان کے اقوال کے حوالوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر ہم نے اقبال اور اکابر صوفیاء کے عنوان سے بحث کی ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد شاد ہی کے نام ایک اور



مکتوب ۱۳۱ میں یہ اقتباس دیکھیے :

”دیوارِ پیرِ سنجر“ کی زیارت ضرور کیجیے۔ میں ابھی ایک رو  
تخیلات کی ہوا میں اڑتا ہوا وہاں پہنچا تھا ، فضائے آسانی سے  
میں آواز آ رہی تھی :

فرشتوں نے کانوں سے جس کو سنا تھا  
ہم آنکھوں سے وہ زیر و بم دیکھتے ہیں

اس شعر کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا ، سرکار کو امر  
دربارِ فلک آثار میں بہت گزر رہے ، امید کہ اس کے مفہوم  
پر روشنی ڈالی جائے گی۔“

ظاہر ہے علامہ اقبال کو اس شعر کے مفہوم میں جو دقت  
محسوس ہو رہی تھی وہ محض لفظی نہ تھی ، نہ کوئی اس میں ایسی  
تعقید یا صنعت شاعرانہ تھی جو علامہ کے فہم سے باہر ہوتی ، نہ  
کوئی فلسفہ یا حکمت کا ایسا مسئلہ تھا جس کی تشریح کے لیے  
علامہ کو مہاراجہ کشن پرشاد شاد کی توجہ کی ضرورت ہوتی۔  
یہ دراصل اس کیفیت اور معنویت کی تلاش تھی جس کا تعلق  
”دربارِ پیرِ سنجر“ سے تھا ، اس سلسلہ میں علامہ اقبال کی نظم  
دیکھیے ۱۳۲ :

تضمین بر شعر انیسی شاملو

ہمیشہ صورتِ بادِ سحر آوارہ رہتا ہوں  
محبت میں ہے منزل سے بھی خوشتر جادہ پیمائی  
دل بیتاب جا پہنچا ، دیارِ پیرِ سنجر میں  
میسر ہے جہاں درمانِ دردِ ناشکیبائی

ابھی نا آشنائے لب تھا حرفِ آرزو میرا  
زبان ہونے کو تھی منت پذیرِ تابِ گویائی

یہ مرقد سے صدا آئی ”حرم کے رہنے والوں کو  
شکایت تجھ سے ہے اے ثارکِ آئینِ آبائی

ترا اے قیس! کیونکر ہو گیا سوزِ دروں ٹھنڈا  
کہ لیلیٰ میں تو ہیں اب تک وہی اندازِ لیلانی

نہ تخمِ لا الہ تیری زمینِ شور سے پھوٹا  
زمانے بھر میں ہے رسوا تری فطرت کی نازائی

تجھے معلوم ہے غافل کہ تیری زندگی کیا ہے  
کشتی ساز ، معمورِ نواہائے کلیسانی

ہوئی ہے تربیتِ آغوشِ بیتِ اللہ میں تیری  
دلِ شوریدہ ہے لیکن صنمِ خانے کا سودائی

”وفا آموختی از ما بکارِ دیگران کردی  
ربودی گوہرے از ما نثارِ دیگران کردی“

جس خط کا سطور بالا میں حوالہ دیا گیا ہے ، اس کے آخر میں  
علامہ نے یہ فارسی اشعار بھی لکھے ہیں جو صوفیانہ مزاج اور  
مسلک ہی کے ترجمان ہیں :

اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر  
از نبی تعلیمِ لائحزن بگیر

این سبقِ صدیقِ را صدیقِ کرد  
سرخوش از پیمانہ تحقیقِ کرد

گر خدا داری ز غم آزاد شو  
از خیالِ بیش و کم آزاد شو

پیری مریدی کے سلسلے میں مہاراجہ کو ایک خط (۵ جنوری ۱۹۱۷ء) میں لکھتے ہیں :

”حافظ.... علی شاہ صاحب کو میں بہت عرصہ سے جانتا ہوں ، وہ ہمارے ضلع سیالکوٹ کے رہنے والے ہیں ۔ میں ان کو سلسلہ پیری مریدی کے آغاز سے پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی ان کے حالات سے ناواقف نہیں ہوں ۔ ایک دفعہ بنگلور میں ان کی وجہ سے بہت فساد ہونے کو تھا ، ان کا وجود مسلمانوں میں اختلاف کا باعث ہوا ۔ وہاں کے مسلمانوں نے مجھے ایک خط لکھا ، جس میں یہ تقاضا کیا گیا تھا کہ میں ان کے حالات بلا رو رعایت لکھوں تاکہ فساد رفع ہو ۔ میں نے جو کچھ مجھے معلوم تھا لکھ دیا ، الحمد للہ کہ وہ فساد رفع ہو گیا اور حافظ صاحب مع اپنے مریدوں کے وہاں سے رخصت ہوئے ۔ وہ بڑے ہوشیار آدمی ہیں اور پیری مریدی کے فن کو خوب سمجھتے ہیں ۔ بے اعتنائی ان لوگوں کی بالعموم مصنوعی ہوتی ہے اور اس میں سینکڑوں اغراض پوشیدہ ہوتی ہیں ۔ جس طرح وہ سرکار سے ہیش آئے ہیں اس طرز عمل کا مفہوم بخوبی سمجھتا ہوں ۔ ان کے ہاں جانے کی کوئی ضرورت نہ تھی ۔ آپ ان کی سمجھ اور گرفت سے بالا تر ہیں ۔ عنقائے بلند آشیان کس کے قابو میں آ سکتا ہے ۔ قریب ہے کہ آپ سب سے مستغنی ہو جائیں....“

ظاہر ہے کہ یہ حال ایسے پیر کا ہے جس نے اس کو اپنی ذاتی اغراض اور مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بنایا تھا اور جس کا حقیقت میں تصوف اور معرفت سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ اس کا ظاہر

صوفیوں کا تھا ، باطن کا حال اللہ کو معلوم ہے ، لیکن اس خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف بجائے ”وصل کردن“ کے ”فصل کردن“ کے عمل میں سرگرم تھے اور صوفیوں کی محبت اور اخوت کے پیغام کو مضبوط کرنے کی جگہ خود مسلمانوں میں اختلاف اور فساد کا سبب تھے۔ لیکن ان کی ذہانت اور ہوشیاری کی داد دیجیے کہ سیالکوٹ سے حیدرآباد دکن تک انہوں نے اپنا سلسلہ پھیلا رکھا تھا اور وہاں کے بعض اکابر تک کو اپنے فریب میں گرفتار کرنا چاہتے تھے۔ ایسے صوفیہ پر یہ تنقید صرف علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ہی نہیں کی ہے ، اکابر صوفیہ خود ایسے صوفیوں کو صوفی کی تعریف سے خارج کر چکے ہیں۔ چنانچہ صوفی کی جو تعریف حضرت علی الہجویری نے کی ہے اس میں ہم یہ نقل کر چکے ہیں۔

نصوف کی تاریخ میں بعض ایسے بزرگوں کا حال بھی رقم ہوا ہے جن کو عرف عام میں مجذوب کہا جاتا ہے۔ علامہ کے زمانے میں بھی ایسے مجذوب لوگ تھے اور علامہ ان میں سے بعض سے ملاقات کی خواہش بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ مہاراجہ کے نام ایک اور مکتوب (۷ مارچ ۱۹۱۷ء) میں فرماتے ہیں: ۱۲۲

”آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوب نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ کسی روز ان کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے۔“

ایک اور مکتوب (۲۹ مارچ ۱۹۱۹ء) ۱۲۳ میں مہاراجہ کو لکھتے ہیں :

”دہلی تو گیا تھا اور دو دفعہ حضرت خواجہ نظام الدینؒ کی درگاہ پر بھی حاضر ہوا تھا ، مگر افسوس کہ پیر منجر کے

دربار میں حاضر نہ ہو سکا، انشاء اللہ پھر جاؤں گا اور اس  
آستانے کی زیارت سے شرف اندوز ہو کر واپس آؤں گا۔“

اور اسی خط میں یہ عبارت ہے :

”کئی دن سے ایک مصرعہ ذہن میں گردش کر رہا ہے۔  
اس پر اشعار لکھیے یا اس پر مصرع لکائیے۔ مولانا گراسی کی  
خدمت میں بھی یہ مصرعہ ارسال کیا ہے اور مولانا اکبر کی  
خدمت میں بھی لکھوں گا۔“

این سرِ خلیل است باذر نتوان گفت“

تصوف کے سلسلے میں ایک مسئلہ تجرد کا بھی ہے۔ جیسا کہ  
ہم اس مقالے کے آغاز میں لکھ چکے ہیں بعض صوفیہ اس کے حق  
میں ہیں اور بعض اسے خلاف شریعت و سنت قرار دیتے ہیں۔ بکثرت  
صوفیہ کی مثالیں ہیں جنہوں نے شادیاں کیں، گھر بسائے اور دین  
کے سانسہ دنیا کو بھی کھایا۔ اس سلسلے میں علامہ ایک خط اپنے  
دیرینہ ملازم علی بخش کو لکھتے ہیں: ”۱۲“

”تم نے اپنی شادی کے بارے میں مجھ سے مشورہ کیا ہے۔  
میرا تو خیال تھا کہ تمہاری شادی ہو چکی ہے۔ بہر حال  
انسان کو شادی سے پہلے یہ سوچ لینا چاہیے کہ بیوی اور  
بچوں کی پرورش کے واسطے اس کے پاس سامان ہے یا نہیں۔  
اگر تم یہ سمجھتے ہو کہ تم اپنی محنت سے بیوی کو آسودہ  
رکھ سکو گے تو ضرور کر لو، شادی کرنا عین ثواب ہے  
اگر بیوی آسودہ رہ سکے۔ اگر کوئی شخص ایسا نہ کر سکتا  
ہو تو وہ شادی کر کے نہ صرف اپنے آپ کو تکلیف میں مبتلا  
کرتا ہے بلکہ ایک بیگناہ کو بھی لے ڈوبتا ہے۔“

ظاہر ہے جو لوگ تجرد کے قائل ہیں ان کا بھی استدلال یہی

ہے کہ وہ اپنی ذہنی افتاد اور رجوع الی اللہ میں اس درجہ منہمک ہوئے ہیں کہ اہل و عیال کی کماحقہ نگہداشت نہیں کر سکتے۔ اس لیے ان کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ اس جھنجھٹ میں نہ پڑیں، لیکن یہ عمل تمام صوفیا کا نہیں ہے اور ان میں سے اکثر و بیشتر نے متاہل زندگی بسر کی ہے۔

مکاتیب کے مجموعہ میں ایک مکتوب نیاز الدین خان (۱۳ جنوری ۱۹۲۳ء) کے نام ہے، اس میں فرماتے ہیں: ”

”آپ کے دونوں خط مل گئے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مبارک ہو، اس زمانے میں یہ بڑی سعادت کی بات ہے۔ دوسری رويا کا بھی یہی مفہوم ہے۔ قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تاکہ قلب مہدی نسبت پیدا کر لے۔ اس نسبت محمدیہ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معانی بھی آتے ہوں، خلوص دل کے ساتھ محض قرأت کافی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اس طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں تو اس قسم کے عقاید کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہوگا، اس واسطے خاموش رہتا ہوں۔“

یہ انداز فکر اور عقیدہ بھی صوفیانہ ہے اور اس نسبت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خواجہ میر درد کے والد نے تو ایک پورا سلسلہ تصوف ہی مرتب و مدون کیا۔ اقبال کے یہاں جو عشق رسولؐ ہے اس کی نوعیت بھی اسی والہانہ شدت کی ہے جو صوفیہ کا مسلک ہے۔ نیاز الدین خان ہی کے نام ایک اور خط ۱۳ اپریل ۱۹۱۹ء کا ہے: ”

”عصیانِ ما و رحمتِ پروردگارِ ما  
این را نہایتے است نہ آن را نہایتے

مخدومی، السلام علیکم، والا نامہ ابھی ملا ہے۔ اس سے پہلے ایک کارڈ لکھ چکا ہوں۔ شعر مندرجہ عنوان نے بے چین کر دیا۔ سبحان اللہ، گرامی کے اس شعر پر ایک لاکھ دفعہ اللہ اکبر پڑھنا چاہیے۔ خواجہ حافظ تو ایک طرف مجھے یقین ہے فارسی لٹریچر میں اس پائے کا شعر کم نکلے گا۔ انسان کی بے نہایتی کا ثبوت دے دیا ہے مگر اس انداز سے کہ موحد کی روح فدا ہو جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک۔۔۔ انسان بھی بے نہایت ہے اور یہی صداقت مسئلہ وحدت الوجود ہے۔ شاعر نے اس حقیقت کو اس خوبی سے نمایاں کیا ہے کہ پڑھنے والے پر اسلامی حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ یہی ہے کمال شاعری جو الہام کے پہلو بہ پہلو ہے۔“ ایک خط میں عبداللہ چغتائی صاحب کو لکھتے ہیں : ”آپ کا خط ملا۔ علمی مشاغل میں مصروف رہنا آپ کو مبارک ہو! میری صحت بہ نسبت سابق بہتر ہے۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی ایک دائم المریض کی زندگی بسر کر رہا ہوں۔ تاہم صابر اور شاکر ہوں۔ انشاء اللہ جب موت آئے گی تو مجھے تبسم پائے گی\*۔۔۔۔۔ قصہ تو یہ تھا کہ زندگی کے باقی دن جرمنی اور اٹلی میں گزار دوں، مگر بچوں کی تربیت کس پر چھوڑوں، خصوصاً جب کہ میں ان کی مرحوم ماں سے یہ عہد کر چکا ہوں کہ جب تک یہ بالغ نہ ہو جائیں ان کو اپنی نظر سے اوجھل نہ کروں۔ ان حالات میں یورپ کا سفر

\* علامہ کا یہ شعر بھی پیش نظر رہے :

نشانِ مردِ مومنِ با تو گویم  
چون مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

اور وہاں کی اقامت ناممکن نہیں تو محال ضرور ہے۔ اگر توفیق الہی شامل رہی تو زیادہ سے زیادہ مکہ ہوتا ہوا مدینہ تک پہنچ سکوں۔ اب مجھ ایسے گنہ گاروں کے لیے آستانِ رسالت کے سوا اور کہاں جانے پناہ ہے۔ ۱۳۸۶

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، علامہ اقبال کا ارادہ تھا کہ تصوف اسلام کی ایک مفصل تاریخ لکھیں اور اس امر کی نشان دہی کریں کہ مسلمانوں میں رائج تصوف میں وہ کون سے عناصر اور اجزا ہیں جو اسلامی ہیں اور جن کا سلسلہ تعلیمات قرآن اور احادیث نبوی، سیرت صحابہ اور افکار و خیالات اکابر اسلام میں ملتا ہے۔ اس سلسلے میں خواجہ حسن نظامی صاحب کو ایک خط میں لکھتے ہیں: ۱۳۹

”اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ، اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجیے، سپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے۔ اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے بہت جلد مفصل جواب دیں۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے۔“

قاری شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا عرض کیجیے کہ میرے لیے یہ زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیویں۔

اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے



لکھتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی تفسیر کیا کرتے ہیں - کہا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے - کیا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ گو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی - غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تفریضی طور پر مفہم چاہتا ہوں - میرے پاس کچھ فقیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے ، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے - آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں - مگر جواب جلد آئے ۔“

یہ خط کیمبرج سے اکتوبر ۱۹۰۵ء میں لکھا گیا تھا ، معلوم نہیں اس کا جواب ملا یا نہیں اور ملا تو کیا - بہر حال جو ذخیرہ اس وقت علامہ کے پاس تھا وہ غالباً ان کے مقالے مابعد الطبیعیات میں استعمال ہوا جس کا ذکر کیا جا چکا ہے - ہم اس موضوع پر اس کتاب کے ابتدائی ابواب میں کسی قدر تفصیل سے بحث کر چکے ہیں اس لیے اعادہ کی ضرورت نہیں - کیمبرج اور لندن میں اس موضوع پر علامہ کا مطالعہ جاری رہا چنانچہ حسن نظامی کے ہی نام ۱۹۰۸ء میں ایک اور خط میں مرقوم ہے کہ علامہ نے اس زمانے میں اسلامی مذہب اور تمدن پر لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جس میں ایک لکچر تصوف پر بھی شامل تھا -

خواجہ حسن نظامی صاحب درگاہ خواجہ نظام الدین اولیا کے خدام میں تھے - علامہ کو جو عقیدت حضرت خواجہ نظام الدین اولیا سے تھی اس کا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے - اگرچہ خواجہ حسن نظامی کو ایک مرحلہ پر علامہ کی بعض تحریروں سے ، جن میں تصوف پر بعض اعتراضات تھے ، اختلاف ہو گیا تھا لیکن اس اختلاف کی بنا غلط فہمی تھی - علامہ کو نہ صرف اسلامی تصوف بلکہ

اس کی بعض رسوم سے بھی اتفاق تھا۔ صوفیوں کے حلقہٴ ذکر و فکر کی اہمیت کے معترف تھے۔ بزرگوں کے مزارات پر حاضر ہو کر ان کے وسیلے سے دعا مانگنے کے بھی خلاف نہ تھے بلکہ اس پر عمل کرتے تھے۔ خواجہ صاحب کو ہی ایک اور خط میں لکھتے ہیں :

”حلقہٴ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع پیرسٹر ایٹ لاء سے سن کر بڑی خوشی ہوئی، خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو۔ مجھ کو بھی اپنے حلقہٴ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے۔ مجھے ذرا کار و بار کی طرف سے اطمینان ہولے تو پھر عملی طور سے اس میں دلچسپی لینے کو حاضر ہوں۔ آپ نے اچھا کیا کہ محمد شفیع صاحب کے نام خط لکھا۔ میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے۔“

ایک خط میں صالح محمد صاحب کے نام لکھتے ہیں :

”میرا خیال تھا کہ شاید میں عرس کے موقع پر حاضر نہ ہو سکوں، لیکن مزید غور کرنے پر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ مجھے اس موقع پر جانا چاہیے۔“

بعض صوفیاء نے احوال و مقامات کے سلسلے میں آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے، علامہ اس موضوع سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ صالح محمد صاحب ہی کے نام ایک اور مکتوب میں فرماتے ہیں :

”حضرت خواجہ نظام الدین صاحب سے یہ بھی معلوم کیجیے کہ آیا ان کے بزرگوں کے کتب خانے میں حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری کا وہ رسالہ موجود ہے جس میں انہوں نے آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے۔“

مجھے اس کی مدت سے تلاش ہے۔ اب تک دستیاب نہیں ہو سکا، آج تک شائع بھی کسی نے نہیں کیا۔ اگر وہ رسالہ ان کے پاس نہیں تو ممکن ہے اسی مضمون کا کسی اور بزرگ کا رسالہ موجود ہو۔“

ایک اور خط میں اسی موضوع پر لکھتے ہیں :

”حضرت خواجہ صاحب کی خدمت میں میری طرف سے خاص طور پر شکریہ ادا کجیے۔ میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انہوں نے سراسر کے متعلق اس قدر دلچسپی کا اظہار فرمایا۔۔۔ میں نے شاید آپ کی خدمت میں عرض کیا تھا کہ میرا مقصود سراسر کے مطالعہ سے علمی تحقیقات نہیں ہے۔ علمی سے میری مراد وہ تحقیق ہے جس کا دار و مدار علم ریاضی پر ہو اور جس کے مشاہدات کے لیے دوربینوں کی ضرورت ہو۔ میرا مقصود اس تحقیق سے ہے جس کی بنا مکاشفات قلبی پر ہو۔ چونکہ آپ کے والد ماجد سراسر کو دیکھ چکے ہیں اس واسطے مجھے یقین ہے کہ اس کے مطالعہ سے گوہر مقصود ہاتھ آئے گا۔۔۔ اس سلسلے میں میں نے ریمارک کیا کہ جس قوم سے خواجہ سلیمان تونسوی، شاہ فضل الرحمان گنج مراد آبادی اور خواجہ فرید چاچڑاں شریف والے اب اس زمانے میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اس کی روحانیت کا خزانہ ابھی ختم نہیں ہوا۔“

اس کتاب کے سلسلے میں ایک اور مکتوب میں فرماتے ہیں: ۱۴۲

”مقرر کردہ بزرگ مولوی احمد سعید صاحب کی موجودگی میں کتاب مذکور کا وہ حصہ دیکھیں جس کا تعلق سیارات سیوی اور متعلقہ (امور سے) ہے۔ اگر وہ کتاب

علم پیش کی ہے تو اس کی ضرورت ہیں (یعنی میرے مقاصد کے لیے) اور اگر اس کے (مضامین) مکاشفاتی ہیں تو جستہ جستہ نوٹ سیارات کے متعلق اس کتاب سے لیے جائیں اور مجھ کو وہ (نوٹ) ارسال کر دیے جائیں۔“

مسلمانوں کی فلاح و بقا اور خاص طور پر ان کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت کا علامہ اقبال کو بڑا خیال تھا۔ چنانچہ مسلم لیگ کے الہ آباد والے مشہور اجلاس میں مسلمانوں کے لیے برصغیر میں ایک الگ اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ اسی کا نتیجہ تھا جس نے تحریک پاکستان کو عملاً آگے بڑھایا اور بالآخر مسلمان سر سید کی سیاسی بصیرت، علامہ اقبال کی رہنمائی اور قائد اعظم کی قیادت میں اس کے حصول میں بالآخر کامیاب ہوئے۔ علامہ کے سیاسی افکار اور تدبیر اس کتاب کے موضوع سے خارج ہیں اس لیے ہم اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن علامہ اس سمت میں بھی نوجوان صوفیوں کی ضرورت اور اہمیت محسوس کرتے تھے۔ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: ”۴۴“

”آخر اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے مقدم ہے کہ ایک بہت بڑا نیشنل فنڈ قائم کریں جو ایک ٹرسٹ کی صورت میں ہو اور اس کا روپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور ان کی دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے۔ اسی طرح ان کے اخباروں کی حالت درست کی جائے اور وہ تمام وسائل اختیار کیے جائیں جو زمانہ حال میں اقوام کی حفاظت کے لیے ضروری ہیں۔ مفصل سکیم پھر عرض کر دی جائے گی، فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جا جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اس ندرت کی حفاظت کی جا سکتی

ہے جو ان کے بزرگوں کی کوششوں سے پھلا پھولا۔ اب جو کچھ ہوگا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہوگا جن کے دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی کا پیدا کر دیا ہے۔ خواجہ صاحب کی خدمت میں عرض کیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں، میں بھی وہاں حاضر ہو کر ان کی مشورت میں مدد دوں گا۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے۔ فی الحال سندھ اور پنجاب کے حضرات ہی جمع ہوں۔ بعض کے نام میں جانتا ہوں، مگر غالباً خواجہ صاحب اور آپ ان حضرات کو مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ محض یہ کہ ان کے نام دعوت نامہ جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخط کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں۔ اس خط کو معمولی نہ تصور فرمائیے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ شاید بعد میں اس تجویز پر بعض حضرات نے اختلاف کا اظہار کیا چنانچہ ۷ جون ۱۹۳۱ء کو مولوی صالح محمد صاحب کو پھر لکھتے ہیں: ۱۳۳

”مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے۔ یہاں تک کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو سے جدا کرنا حقائق اسلامیہ کا خون کرنا ہے۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی خاطر تھا، نہ اپنے نام و نمود کی خاطر۔ نہ مجھ کو ہندوؤں سے کچھ مطلب ہے، نہ انگریزوں سے۔ خیال یہ تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں، کہ ان کے اقتدار کا دار و مدار

بھی اسلام کی زندگی پر ہے ، کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کلا نہیں تو جزواً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے ان کی سعادت ہے ؛ بلکہ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا ان ہی کے سر رہے ۔“

اس آخری اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ برصغیر میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کے لیے جن عناصر پر تکیہ کرتے تھے اور جن کے شمول کو وہ مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی بہبود کے لیے ضروری سمجھتے تھے ان میں نوجوان صوفیہ کا طبقہ بھی تھا ۔ رہا یہ سوال کہ علامہ نے بار بار صوفی نما حضرات کو اس لقب سے یاد کر کے ان کے بعض عقائد و افکار اور ان کی بعض رسوم و عادات کی تنقید یا تنقبض کی ہے تو اس سے تصوف یا صوفیوں پر بہ حیثیت جماعت اس کا اطلاق مناسب نہ ہوگا ۔ جیسا کہ ہم آئندہ باب میں کسی قدر تفصیل سے لکھیں گے ، علامہ کو بعض اکابر صوفیہ سے بڑی عقیدت تھی اور ان کے اقوال ، افکار اور خیالات کو علامہ نے اپنے افکار اور نظریات میں قبول کیا ہے ۔

---

## کتابیات

باب دوم - اقبال اور مسلک تصوف ، کلام اقبال کی روشنی میں

۱ - Development of Metaphysics -

۲ - ایضاً -

۳ - ایضاً -

۴ - Can we speak of Muslim Poetry-International Islamic Colloquium. — Dr. Allesando. Bausani.

۵ - ایضاً -

۶ - شعر العجم ، حصہ اول مولانا شبلی نعمانی ، طبع لاہور ۱۹۴۹ء -

۷ - ایضاً -

۸ - اسرار خودی ، علامہ اقبال ، احسن برادرز لاہور ، طبع سوم ۱۹۴۸ء

۹ - ایضاً -

۱۰ - جاوید نامہ ، علامہ اقبال -

۱۱ - بال جبریل ، علامہ اقبال -

۱۲ - ضربِ کلم ، علامہ اقبال -

۱۳ - ایضاً -

۱۴ - جاوید نامہ ، علامہ اقبال -

۱۵ - نفسیات واردات روحانی ، ولیم جیمز ، اردو ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ

عبدالحمید ، مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع دوم ۱۹۶۵ء -

۱۶ - میر تقی میر ، حیات اور شاعری ، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروق ،

انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ ، طبع اول ۱۹۵۴ء -

۱۷ - Development of Metaphysics -

۱۸ - تجرید بخاری ، کتاب الایمان -

۱۹ - ایضاً -

۲۰ - تذکرۃ الاولیاء -

۲۱ - حکمت رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید -

۲۲ - مثنوی مولانا روم ، مرآۃ المثنوی -

۲۳ - ایضاً -

۲۴ - مثنوی اسرار خودی ، علامہ اقبال -

۲۵ - مکاتیب اقبال ، بنام نیازالدین خان -

- ۲۶ - رموز بیخودی ، علامہ اقبال -
- Dr. Khalifa Abdul Hakim, Metaphysics of Hemi - ۲۷
- ۲۸ - کشف المحجوب -
- ۲۹ - ایضاً -
- ۳۰ - ایضاً -
- ۳۱ - مثنوی مولانا روم ، دفتر اول -
- ۳۲ - ایضاً -
- ۳۳ - کشف المحجوب -
- ۳۴ - ایضاً -
- ۳۵ - ایضاً -
- ۳۶ - ایضاً -
- ۳۷ - ایضاً -
- ۳۸ - ایضاً -
- ۳۹ - ایضاً -
- ۴۰ - ایضاً -
- ۴۱ - ایضاً -
- ۴۲ - بالک در ، علامہ اقبال -
- ۴۳ - ایضاً -
- ۴۴ - ارمغان حجاز ، علامہ اقبال ، طبع چہارم ۱۹۳۸ء -
- ۴۵ - پس چہ باید کرد ، علامہ اقبال ، اشاعت اول ۱۹۳۶ء -
- ۴۶ - ایضاً -
- ۴۷ - کشف المحجوب -
- ۴۸ - اسرار خودی ، علامہ اقبال -
- ۴۹ - کشف المحجوب -
- ۵۰ - ایضاً -
- ۵۱ - شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ، اعجاز الحق قدوسی ، طبع کراچی ۱۹۶۱ء -
- ۵۲ - بال جبریل ، علامہ اقبال -
- ۵۳ - شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات -
- ۵۴ - ایضاً -



- ۵۵ - فہرید بخاری جلد دوم -
- ۵۶ - اسرار خودی ، علامہ اقبال -
- ۵۷ - کشف المحجوب -
- ۵۸ - ایضاً -
- ۵۹ - ایضاً -
- ۶۰ - ایضاً -
- ۶۱ - اسرار خودی ، علامہ اقبال -
- ۶۲ - ایضاً -
- ۶۳ - ایضاً -
- ۶۴ - کشف المحجوب -
- ۶۵ - ایضاً -
- ۶۶ - ایضاً -
- ۶۷ - ایضاً -
- ۶۸ - ایضاً -
- ۶۹ - اسرار و رموز ، علامہ اقبال -
- ۷۰ - کشف المحجوب -
- ۷۱ - فلسفے کے بنیادی مسائل ، قاضی قیصر الاسلام ، طبع کراچی ۱۳۸۱ھ -
- ۷۲ - ایضاً -
- ۷۳ - ایضاً -
- Development of Metaphysics - ۷۴
- ۷۵ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -
- ۷۶ - ایضاً -
- ۷۷ - ایضاً -
- ۷۸ - ایضاً -
- ۷۹ - ایضاً -
- ۸۰ - ایضاً -
- ۸۱ - ایضاً -
- ۸۲ - کشف المحجوب -
- ۸۳ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -

- ۸۴ - اقبال کے محبوب صوفیہ ، اعجاز الحق قدوسی ، طبع اقبال اکیڈمی  
لاہور ۱۹۷۶ء -
- ۸۵ - بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -
- ۸۶ - ایضاً -
- ۸۷ - ایضاً -
- ۸۸ - اقبال ، خلیفہ عبدالعکیم ، اقبال نمبر رسالہ اردو -
- ۸۹ - محفوظات اقبال ، طبع اول ، لاہور -
- ۹۰ - جاوید نامہ -
- ۹۱ - اسلامی تصوف اور اقبال ، ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ، اقبال اکیڈمی،  
کراچی -
- ۹۲ - ایضاً -
- ۹۳ - محفوظات اقبال -
- ۹۴ - ایضاً -
- ۹۵ - ایضاً -
- ۹۶ - ایضاً -
- ۹۷ - محفوظات اقبال طبع دوم -
- ۹۸ - رموز بیخودی ، علامہ اقبال -
- ۹۹ - جاوید نامہ -
- ۱۰۰ - Development of Metaphysics -
- ۱۰۱ - ایضاً -
- ۱۰۲ - ایضاً -
- ۱۰۳ - فلسفے کے بنیادی مسائل -
- ۱۰۴ - Development of Metaphysics -
- ۱۰۵ - فلسفے کے بنیادی مسائل -
- ۱۰۶ - ایضاً -
- ۱۰۷ - مقالات اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، طبع اول لاہور ۱۹۶۳ء -
- ۱۰۸ - ایضاً -
- ۱۰۹ - حکمت رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ، طبع لاہور ۱۹۵۵ء -
- ۱۱۰ - ایضاً -
- ۱۱۱ - ایضاً -

- ۱۱۴ - ضرب کلیم ، علامہ اقبال  
 ۱۱۳ - اصرار خودی -  
 ۱۱۲ - کشف المحجوب -  
 ۱۱۵ - ایضاً -  
 ۱۱۶ - مقالات اقبال -  
 ۱۱۷ - ایضاً -  
 ۱۱۸ - ایضاً -  
 ۱۱۹ - ایضاً -  
 ۱۲۰ - ایضاً -  
 ۱۲۱ - ایضاً -  
 ۱۲۲ - اقبال نامہ حصہ دوم ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ طبع لاہور ۱۹۵۱ء -  
 ۱۲۳ - روز بیخودی -  
 ۱۲۴ - تاریخ مشائخ پشت ، ڈاکٹر خلیق احمد نظامی ، طبع اسلام آباد -  
 ۱۲۵ - ایضاً -  
 ۱۲۶ - ایضاً -  
 ۱۲۷ - ایضاً -  
 ۱۲۸ - ایضاً -  
 ۱۲۹ - ایضاً -  
 ۱۳۰ - اقبال نامہ دوم -  
 ۱۳۱ - ہالک درا -  
 ۱۳۲ - اقبال نامہ دوم -  
 ۱۳۳ - ایضاً -  
 ۱۳۴ - ایضاً -  
 ۱۳۵ - ایضاً -  
 ۱۳۶ - ایضاً -  
 ۱۳۷ - ایضاً -  
 ۱۳۸ - ایضاً -  
 ۱۳۹ - ایضاً -

- ١٢٠ - ايضاً -
- ١٢١ - ايضاً -
- ١٢٢ - ايضاً -
- ١٢٣ - ايضاً -
- ١٢٤ - ايضاً -

---

باب سوم

اقبال اور صوفیائے کرام

## باب سوم

# اقبال اور صوفیائے کرام

بظاہر یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ جو حضرات علامہ اقبال کو تصوف اور صوفیوں کا مخالف سمجھتے ہیں وہ اقبال کے کلام میں بعض صوفیائے کبار کے حوالوں اور ان کے افکار و خیالات کی بازگشت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس کی توجیہ صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال اس تصوف کے مخالف نہیں جو ان کے بقول اسلامی تصوف ہے اور جس کی بنیاد قرآن حکیم کی تعلیمات، احادیث نبوی اور صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال پر ہے اور اس تصوف کے خلاف ہیں جس میں شیر اسلامی روح بعض خارجی اور اسلام مخالف مآخذ سے داخل ہو گئے ہیں خواہ یہ زردشت کے ذریعے سے آئے ہوں یا بدھ مت، ویدانت، مسیحی افکار و خیالات کے وسیلے سے، ان کا مآخذ یونانیوں کا فلسفہ ہو یا بعض ایسے مسلمان مفکرین کے خیالات و نظریات جو یونان کے فلسفے یا مغرب کے بعض دیگر نظریات کے ترجمان ہوں۔ اسی طرح شعر و ادب میں وہ ان شعرا اور مصنفین سے اختلاف کرتے ہیں جو ان میلانات اور رجحانات کی ترجمانی اور علمبرداری کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان عناصر سے ہم ابتدائی ابواب میں بحث کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم خاص طور پر ان صوفیائے کرام کا ذکر کریں گے جن کا حوالہ علامہ اقبال کے کلام میں ملتا ہے اور جن کے خیالات سے وہ کسی نہ کسی حد تک متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا نام مولانا روم کا ہے جن کو

علامہ اقبال اپنا پیر و مرشد بتاتے ہیں - مابعدالطبیعیات میں  
فرماتے ہیں -

“All feeling of separation, therefore, is ignorance ; and all “otherness” is a mere appearance, a dream, a shadow, a differentiation born of relation essential to the self-recognition of the Absolute. The great prophet of this school is ‘the excellent Rumi’, as Hegel calls him. He took up the old Neo-Platonic idea of the Universal soul working through the various spheres of being, and expressed it in a way so modern in spirit that Clodd introduces the passage in his “Story of Creation”. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism...”

اس کے بعد علامہ اقبال نے اس حوالہ سے مثنوی کے وہ اشعار نقل کیے ہیں جو مثنوی کے دفتر چہارم میں ارتقا کے سلسلے میں ہیں اور جن کو ہم پہلے نفل کر چکے ہیں -

مولانا روم کے حوالوں کا دوسرا اہم سلسلہ مثنوی اسرارخودی میں ملتا ہے؛ اس کے سرنامہ پر مولانا کے یہ اشعار زیب عنوان ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گسب گرد شہر  
کز دام و دد ملولام و انسام آرزوست  
زین ہمرہان سست عناصر دلم گرفت  
سیر خدا و رستم دستام آرزوست  
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما  
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

یہ اشعار محض اظہار عقیدت کے لیے درج نہیں ہوئے بلکہ ایک حد تک ان کو مثنوی اسرار خودی بلکہ علامہ اقبال کے پورے کلام کا مرکزی نقطہ قرار دیے سکتے ہیں یعنی انسان کی مسلسل جدوجہد، سعی و کوشش، تلاش و جستجو ایک انسان کامل کے لیے - ایسی جستجو اور تلاش جس میں ناکامی اور مابوسی، کمزوری اور اضمحلال نہیں بلکہ عزم و استقلال اور جہاد و جلال کی روشنی پھیلی نظر آتی ہے - سوز و ساز آرزو جس سے زندگی کا چراغ روشن اور انسان کی جدوجہد کا سلسلہ جاری و ساری ہے، ایسا روزگار جو یاس کے عنصر سے آزاد ہے، اس کی نشریج اور تفصیل مثنوی کی تمہید میں ان اشعار میں ملتی ہے :

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم  
دفترِ سربستہ اسرارِ علوم

جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار  
مں فروغِ یک نفس مثلِ شرار

شمعِ سوزانِ تاختِ بر پروانہ ام  
بادہ شبخونِ ریختِ بر پیمانہ ام

پیرِ رومی خاکِ را اکسیرِ کرد  
از غبارم جلوہ ہا تعبیرِ کرد

ذرہ از خاکِ بیابانِ رختِ بست  
تا شعاعِ آفتابِ آرد بدست

موجم و درِ بحرِ او منزلِ کم  
تا درِ تابندہ حاصلِ کم



من کہم مستی ہا ز صہبایش کم  
زندگانی از نفس ہایش کم

شب دل من مائل فریاد بود  
خامشی از یار ہم آباد بود

شکوہ آشوب غم دوران بدم  
از تہی پیمانگی نالان بدم

این قدر نظارہ ام بیتاب شد  
بال و ہر بشکست و آخر خواب شد

روئے خود بنمود ہر حق سرشت  
کو بحرف پہلوی قرآن نوشت

گفت اے دیوانہ ارباب عشق  
جرعہ گیر از سراب ناب عشق

اس کے بعد ہر رومی نے جن معاملات کی طرف شاعر کو متوجہ کیا ہے ان کی تفصیل کے بعد :

زین سخن آتش بہ پیراہن شدم  
مثل نے ہنگامہ آہستہ شدم

چون نوا از تار خود برخاستم  
جنتے از بہر گوش آراستم

ہر گرفتہ پردہ از راز خودی  
وانمودم سر اعجاز خودی

اس کے علاوہ مثنوی میں مولانا روم سے استفادہ اور تعلق کے کئی اور حوالے بھی موجود ہیں۔ مثلاً ایک عنوان میں ”اندروز میرنجات نقشند المعروف بہ بابائے صحرائی کہ برائے مسلمانان ہندوستان رقم فرمودہ است“ علم کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے مولانا کا یہ قول نقل کیا ہے :

”علم را بر تن زنی مارے بود  
علم را بر دل زنی یارے بود“

اس کے بعد حضرت شمس تبریز اور مولانا روم کی ملاقات کا ذکر ہے اور عشق و علم کی بحث ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں۔

اقبال کی ایک اور اہم نظم ”پیر رومی اور مرید ہندی“ ہے۔ پیر رومی اور آن کے ہندی مرید علامہ اقبال کی فکری ہم آہنگی کو سمجھنے میں اس نظم سے بڑی مدد ملتی ہے۔ اقبال نے پیر رومی سے مختلف سوالات کیے ہیں اور پیر رومی کی زبان سے ان کا نہایت مختصر جواب دیا ہے۔ لیکن یہ جواب ایسا ہے جس سے مولانا روم اور علامہ اقبال دونوں کے افکار و خیالات کی پوری تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ مثلاً پہلا سوال ”علم حاضر“ سے متعلق ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

ع علم حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

اور مولانا کا جواب ہے :

علم را بر تن زنی مارے بود

علم را بر دل زنی یارے بود

دوسرا مسئلہ ”نغمہ“ یورپ ہے جو گویا یورپ کی تہذیب جدید میں جس شے کو ثقافت کا نام دیا جاتا ہے اور فنون لطیفہ کے نام سے رقص و سرود کا جو انداز مقبول ہے، اسی نغمہ سے یورپ ”بافروغ و

تابناک، بجائے روحانی اور اخلاقی ترقی کے زوال آمادہ ہے :

ع نغمہ اس کو کہینچتا ہے سوئے خاک

حالانکہ مولانا روم کا حرف بلند ہے :

خشک مغز و خشک تار و خشک پوست

از کجا می آید این آوازِ دوست

اور پیر رومی کا جواب :

بر مہاجرِ راست ہر کس چیز نیست

لقمہ ہر مرغ کے انجیر نیست

پھر مرید ہوجھتا ہے :

پڑھ لیے میں نے علومِ شرق و غرب

روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

اور پیر رومی فرماتے ہیں :

دستِ ہر نا اہل بیمار کند

سوئے مادر آ کہ تیار کند

بعض اور مسائل کے جواب میں پیر رومی کے ارشادات دیکھیے:

’حکمِ جہاد‘

نقشِ حق را ہم بہ امرِ حق شکن

بر زجاجِ دوست سنگِ دوست زن

ہے نگاہ خاوران مسحورِ غرب :

ظاہرِ نقرہ گر اسپید است و نو

دست و جامہ می سید گردد ازو

مکتب کا جوان گرم خون ، اور 'ساحر افرنگ کا صید زبوں :

سرخ پر نارستہ چون پران شود  
طعمہ پر گریہ دران شود

آسیرش دین و وطن - جوہر جان پر بدن مقدم :

قلب پہلو می زند با زر بشب  
انتظار روز می دارد ذہب

سر آدم :

ظاہرش را ہشہ آرد بچرخ  
باطنش آمد محیط ہفت چرخ

غایت آدم :

آدمی دیداست ، باقی پوست است  
دید آن باشد کہ دید دوست است

آزار مرگ امم :

بر ہلاک امت پیشین کہ بود  
زانکہ بر جندل گمان بردند عود

اب مسلمان میں نہیں وہ رنگ و بو  
سرد کیونکر ہو گیا اس کا لہو؟

تا دل صاحب دلے نامد بہ درد  
ہمچ قومے را خدا رسوا نہ کرد

سودائے سودِ مردان در بازار وجود :

زیرکی بفروش و حیرانی بخر  
زیرکی ظن است و حیرانی نظر

ندیم سلاطین و فقیر بے کلاه و بے گلیم :

بندہ یک مرد روشن دل شوی  
بہ کہ بر فرق سرِ شاہان روی

حسب جبر و قدر :

بال باران را سرے سلطان برد  
بال زاغان را بگورستان برد

غایت دین بی \* ، خسروی یا راہبی :

مصلحت در دین ما جنک و شکوہ  
مصلحت در دین عیسی غار و کوہ

بیداری دل و غلبہ بر آب و گل :

بندہ باش و بر زمین رو چون سمند  
چون جنازہ نے کہ بر گردن برند

ادراک سرِ دین و یقینِ قیامت :

پس قیامت شو قیامت را بہین  
دیدنِ ہر چیز را شرط است این

خودی : اہرے نخچیروں کے ہاتھوں داغ داغ

آن کہ ارزد صید را عشق است و بس  
لیکن او کے گنجد اندر دام کس

محکمی حیاتِ ملت :

دانه	باشی	مرغکانت	برچمند
غنچه	باشی	کودکانت	برکنند

دانه پنہان کن سراپا دام شو  
غنچہ پنہان کن گیاہ ہام شو

نلاش دل ، جستجوئے اہل دل :

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست  
دل فراز عرش باشد نے بہ ہست

تو دل خود را دلے پنداشتی  
جستجوئے اہل دل بگذاشتی

کیوں سرے بس کا نہیں کار زمین  
اہلہ دنیا ہے کیوں دانائے دین؟

آن کہ بر افلاک رفتارش بود  
بر زمین رقتن چہ دشوارش شود

حصول سراغ علم و حکمت و سوز و درد و داغ :

علم و حکمت زاید از نانِ حلال  
عشق و رقت آید از نانِ حلال

انجمن یا خلوت :

خلوت از اغیار باید نے ز یار  
ہوستین بہر دے آمد ، نے بہار

نیرہ روزی اہل دل در ہند و فقدان نور و سوز :

کار مردان روشنی و گرمی است  
کار دونان حیلہ و بے شرمی است

جیسا کہ مولانا روم کے محولہ بالا اشعار کو پڑھ کر نہ صرف  
مولانا روم اور اقبال کی ذہنی رفاقت کا اندازہ ہو جاتا ہے وہاں اس

مختصر سی نظم سے مولانا کے نقطہ نظر سے ایک انسان کے لیے ایک کامل ضابطہ حیات کی نشان دہی بھی ہوتی ہے۔ یہ ضابطہ حیات وہی ہے جسے اسلامی ضابطہ حیات کہتے ہیں۔ جس کی اساس قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر ہے چنانچہ ان میں سے بعض موضوعات کی تفصیل ہم قرآن و حدیث کی روشنی میں ابتدائی ابواب میں پیش کر چکے ہیں۔ اگر علامہ اقبال کے کلام میں اس نظم کے علاوہ کہیں اور مولانا روم کا حوالہ یا ان سے عقیدت کا اظہار نہ بھی ہوتا تو اس موضوع پر یہی نظم کافی ہوتی، لیکن علامہ پر مولانا روم کے اثرات اس قدر گہرے ہیں کہ ان کی نظم و نثر میں جا بجا اس کی تائید ملتی ہے۔ بعض اور حوالے یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی  
برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز است

(زبور عجم ص ۱۷)

آدمی دید است باقی پوست است  
دید آن باشد کہ دید دوست است (رومی)  
(جاوید نامہ ص ۲۳)

تو کہ دانی از مقامِ پیرِ روم  
می ندانی از کلامِ پیرِ روم  
(جاوید نامہ ص ۱۲۱)

عشق شور انگیز بے پروائے شہر  
شعلہ او میرد از غوغائے شہر  
(جاوید نامہ ص ۱۷)

پیر رومی را رفیقِ راہِ سناز  
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز ہوست  
ہائے او محکم فتد در کوئے دوست

شرح او کردند و او را کس ندید  
معنی او چون غزال از ما رمید

رقص تن از حرف او آموختند  
چشم را از رقص جان بردوختند

رقص تن در گردش آرد خاک را  
رقص جان برہم زند افلاک را

علم و حکم از رقص جان آید بدست  
ہم زمین ہم آسمان آید بدست

فرد از وے صاحب جذبِ کلیم  
ملت از وے وارثِ ملکِ عظیم

رقص جان آموختن کارے بود  
غیر حق را سوختن کارے بود

تار نازِ حرص و غم سوزد جگر  
جان برقص اندر نیاید اے پسر

ان چند اشعار میں علامہ اقبال نے ان ظاہر پرستوں کی طرف  
ہی اشارہ کیا ہے جو مولانا روم کو صرف صوفیوں کے اس رقص



کے حوالے سے جانتے ہیں جو ایک حلقہ میں ہوتا ہے جسے صوفی اپنی اصطلاح میں وجد و حال کہتے ہیں اور جس کے لیے محفل سماع کا اہتمام ہوتا ہے۔ لیکن سماع اور وجد و حال کی حقیقت تک رسائی ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس کا اشارہ ہم پہلے پیر رومی اور مرید ہندی میں بھی علامہ اقبال اور مولانا روم کے سوال و جواب کے حوالے سے دے چکے ہیں۔ بعض اور اشعار یہ ہیں :

بوعلی اندر غبار ناقد گم  
دست رومی بردہ محمل گرفت

ابن فرو تر رفت و نا گوہر رسید  
آن بگردا بے جو خس منزل گرفت

حق اگر سوزے ندارد حکمت است  
شعر میگردد چو سوز از دل گرفت

(پیام مشرق ص ۱۲۲)

آمیزشے کجا ، گہر پاک او کجا  
از ناک بادہ گیرم و در ساغر افگم (شعرا رومی)  
(پیام مشرق ۲۱۲)

\* \* \*

پیام مشرق میں ایک نظم کا عنوان جلالؔ و گوئٹے ہے۔ اس کے حاشیہ میں علامہ لکھتے ہیں :

”نکسہ دان المنی سے مراد گوئٹے ہے ، جس کا ڈرامہ ’فوسٹ‘ مشہور و معروف ہے۔ اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم ’فوسٹ‘ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے

ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آ سکتا۔“

پیام مشرق کے دیباچہ سے معلوم<sup>۲</sup> ہوتا ہے کہ ۱۸۱۲ء میں فان ہیمر نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا جس سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس تحریک کے دیکھنے والوں میں ۶۵ سالہ شاعر گوئٹے بھی تھا۔ بقول علامہ اقبال حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کر دیا جو بالآخر مغربی دیوان کی صورت میں ظاہر ہوا جس میں بعض اشعار کلام حافظ کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ حافظ کے مضامین اور اسلوب دونوں نے گوئٹے کو متاثر کیا تھا۔ حافظ کے علاوہ گوئٹے کے کلام پر عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی تریچر کے اثرات بھی ملتے ہیں۔ لیکن گوئٹے محض حافظ کے تغزل کا دلدادہ تھا اور کلام حافظ کی صوفیانہ تعبیر یا تشریح سے اسے دلچسپی نہ تھی اور مولانا روم کے ”فلسفیانہ حقائق و معارف“ اس کے نزدیک مبہم تھے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر عائر نگاہ نہیں ڈالی کیونکہ جو شخص اسپنوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو مسئلہ وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔

جرمنی کے جن شعرا پر مشرقی تحریک کا اثر ہوا ان میں روکرٹ کا ذکر علامہ<sup>۳</sup> اقبال نے بھی کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

”روکرٹ عربی، فارسی، سنسکرت تینوں مشرقی زبانوں کا ماہر تھا۔ اس کی نگاہ میں فلسفہ رومی کی بڑی وقعت تھی اور اس کی غزلیات زیادہ تر مولانا روم ہی کی تقلید میں لکھی گئی

۲ - پیام مشرق، حاشیہ ص ۲۴۶۔

۳ - ایضاً ص ۲ و مابعد۔

۴ - ایضاً ص ۴۔

ہیں - پیام مشرق میں ایک نظم جلال اور گوئیں کے عنوان سے ہے :

نکتہ دانِ المعنی را در ارم  
صحبتے افتاد با پیرِ عجم

شاعرے کو ہمچو آن عالم، جناب  
نیست پیغمبر ولی دارد کتاب

خواند بر دانائے اسرارِ قدیم  
قصہٗ پیمانِ ابلیس و حکیم

گفت رومی اے سخن را جان نگار  
تو ملک صیداستی و یزدان شکار

فکر تو در کنجِ دل خلوت گزید  
این جہانِ کہنہ را باز آفرید

سوز و ساز جان بہ پیکر دیدہ  
در صدف تعمیر گوہر دیدہ

ہر کسے از رمزِ عشق آگہ نیست  
ہر کسے شایانِ این درگاہ نیست

”داند آن کونیکبخت و محرم است  
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است“

اسی مجموعہ میں ایک اور نظم ہے جس کا عنوان جلال و ہیگل ہے - یہ وہی ہیگل ہے جس کے بارے میں اقبال کا فرمان ہے کہ :

ع ہیگل کا صدف گہر سے خالی

پیام مشرق کی اس نظم میں ہیگل کے افکار پر جلال الدین  
رومی کے افکار کی ترجیح کا سبب بیان کیا گیا ہے :

می کشودم شبے بہ ناخنِ فکر  
عقدہ ہائے حکیم الہانی

آنکہ اندیشہ اش برہنہ نمود  
ابدی راز کسوتِ آبی

پیشِ عرضِ خیالِ او گیتی  
خجلِ آمدِ ز تنگِ دامانی

چون بدریائے او فرو رفتم  
کشتیِ عقلِ گشتِ طوفانی

خواب بر من دمید افسونے  
چشمِ بستم ز باقی و فانی

نگہِ شوقِ تیز تر گردید  
چہرہ بنمود پیرِ یزدانی

آفتابے کہ از تجلیِ او  
آفتِ روم و شامِ نورانی

شعلہ اش در جہانِ تیرہ نہاد  
بہ بیابانِ چراغِ رہبانی

معنی از حرفِ او ہمی روید  
صفتِ لالہ ہائے نعمانی

گفت با من چہ خفتہ برخیز  
 بہ سراپے سفینہ می رانی ؟  
 ”بہ خرد راہ عشق می پوئی ؟  
 بہ چراغ آفتاب می جوئی ؟“

\* \* \*

یہاں مشرق میں ہی یہ اشعار بھی ہیں :  
 بیائے من ز خمِ پیرِ روم آوردم  
 مئے سخن کہ جوان تر ز بادہ عنبی است  
 شعلہ درگیر زد بر خس و خاشاکِ من  
 مرسدِ رومی کہ گفت ’منزلِ ما کبریا است‘

\* \* \*

ان مجموعوں کے علاوہ دیگر مجموعوں میں بھی مولانا روم  
 کے فیض کے آثار اور اعترافات ملتے ہیں۔ اختصار کے ساتھ یہاں  
 چند نمونے نقل کیے گئے ہیں :

وقت است کہ بکشایم مبخانہ رومی باز  
 پیرانِ حرمِ دیسم در صحنِ کلیسامست  
 (مثنوی مسافر ص ۳۰)

\* \* \*

اگر می آید آن دانائے رازے  
 بندہ او را نوائے دل گدازے  
 ضمیرِ اُمتان را می کند پاک  
 کلیمے یا حکیمے لئے نوازے

(ارمغانِ حجاز ص ۱۴)

\* \* \*

چو رومی در حرم دادم اذان من  
 ازو آموختم اسرارِ جان من  
 بہ دورِ فتنہٴ عصرِ کہن او  
 بہ دورِ فتنہٴ عصرِ روان من  
 (ارمغان حجاز ص ۷۷)

\* \* \*

بروئے من درِ دل باز کردند  
 ز خاکِ من جہانے ساز کردند  
 ز فیضِ او گرفتم اعتبارے  
 کہ با من ماہ و انجم ساز کردند  
 (ارمغان ص ۱۰۷)

\* \* \*

ز رومی گیر اسرارِ فقیری  
 کہ آن فقر است محسودِ امیری  
 حذر زان فقر و درویشی کہ از وے  
 رسیدی بر مقامِ سر بزیری  
 (ارمغان ص ۸۸)

\* \* \*

خودی ناگشت مہجورِ خدائی  
 یہ فقر آموخت آدابِ گدائی  
 ز چشمِ مست رومی وام کردم  
 بہرورے از مقامِ کبریائی  
 (ارمغان ص ۱۰۸)

\* \* \*

مرا از منطق آید بوئے خامی  
 دلیلِ او دلیلِ نا تمامی  
 برویم بسته دربا را کشاید  
 دو بیت از پیر رومی یا ز جامی  
 (ارمغان ص ۱۸۹)

\* \* \*

عطا کن شور رومی ، سوز خسرو  
 عطا کن صدق و اخلاص سنائی  
 چنان با بندگی در ساختم من  
 نه گیرم گر مرا بخشی خدائی  
 (ارمغان ص ۱۸)

\* \* \*

به کام خود دگر آن کهنه می ریز  
 که با جامش نیرزد ملکِ پرویز  
 ز اشعار جلال الدین رومی  
 به دیوارِ حریمِ دل بیاویز  
 (ارمغان ص ۱۰۸)

\* \* \*

بگیر از ساغرش آن لاله رنگی  
 که تاثیرش دهد لعلی به سنگی  
 غزاله را دلِ شیر می به بخشد  
 بشوید داغ از پشتِ پلنگی  
 (ارمغان ص ۱۰۵)

نصیبے بردم از تاب و تبِ او  
 شبِ مانندِ روز از کوکبِ او  
 غزالے در بیابانِ حرمِ بین  
 کہ ریزد خندہ شیراز لبِ او  
 (ارمغان ، ص ۱۰۵)

سراپا درد و سوزِ آشنائی  
 وصالِ او زبانِ دانِ جدائی\*  
 جہاں عشق گیرد از نئے او  
 نصیبے از جلالِ کبربائی  
 (ارمغان ، ص ۱۰۶)

گرہ از کار این ناکارہ وا کرد  
 غبار رہگذر را کیمیا کرد  
 نئے آن نے نوازے پاک بازے  
 مرا با عشق و مستی آشنا کرد  
 (ارمغان ، ص ۱۰۶)

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے  
 وہی آب و گلِ ایران ، وہی تبریز ہے ساقی  
 (بال جبریل ، ص ۱۱)

اسی کشمکش میں گزریں سری زندگی کی راتیں  
 کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی  
 (بال جبریل ، ص ۱۷)

---

شارہ مولانا رومؒ کے اس مشہور شعر کی طرف ہے :  
 بشو از نے چون حکایت می کند از جدائیا شکایت می کند



صحبت پر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش  
لاکھ حکیم سر بحیب ، ایک کلیم سر بکف  
(بال جبریل ، ص ۳۹)

گستاخ ناز ہے میری خودی کا ساز اب تک  
کہ تو ہے نغمہ رومی سے بے نیاز اب تک!  
(ضرب کلیم ، ص ۱۲۱)

اس طرح کے اشارے اور حوالے علامہ اقبال کی اور تحریروں میں بھی موجود ہیں جن کی تفصیل طوالت کا باعث ہوگی ۔ ان اشعار کو پیش نظر رکھیں تو اقبال اور رومی کی ذہنی رفاقت میں حسب ذیل عناصر کارفرما نظر آتے ہیں :

۱۔ علامہ اقبال رومی کے اس تصور سے متفق ہیں کہ محض فلسفہ ، حکم ، منطق ، استدلال اور علم سے معرفت کامل تک رسائی ممکن نہیں ، بلکہ عشق کے ذریعے سے ہی اس کا حصول ممکن ہے ۔ یہ خالص صوفیانہ نقطہ نظر ہے جو رومی اور علامہ اقبال کے یہاں قدر مشترک ہے ۔

۲۔ علامہ اقبال اور مولانا روم دونوں کے یہاں فخر و قلندری ایک مشترک تصور ہے ۔ یہ فخر اور قلندری درپوزہ گری اور طلب نہیں بلکہ بقول اقبال رحمۃ اللہ علیہ ”محسود امیری“ ہے ۔ اقبال کے فکر غبور کے تصور کے سلسلے میں ہم تفصیل سے اس موضوع پر اظہار خیال کر چکے ہیں اور اقبال و رومی کے یہاں اس موضوع سے متعلق اشعار بھی نقل کیے جا چکے ہیں ۔

۳۔ اقبال اور رومی دونوں حیات کے ارتقا کے تصور کے فائل ہیں ۔ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر اس بات پر زور دیا ہے کہ حیات انسانی تک ارتقا کی جو منازل مولانا روم نے گنائی

اور بتائی ہیں وہ عصر حاضر کے نظریہٴ ارتقا سے حیران کن حد تک قریب ہیں۔ اس ارتقا میں جد و جہد ایک لازمی عنصر ہے۔ دونوں اس کے قائل ہیں کہ زندگی اسی حرکت اور جد و جہد سے فروغ پاتی اور ارتقا کے منازل طے کرتی ہے۔

۴۔ دونوں زندگی سے فرار کے قائل نہیں بلکہ مصاف زندگی میں ”سیرت فولاد“ پیدا کرنے پر زور دیتے ہیں۔ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک مولانا رومی کی تعلیم غزالوں کو شیروں کا دل بخشتی ہے۔ زندگی کا یہی مثبت نظریہ دونوں کے افکار کو ہم آہنگ بناتا ہے۔

۵۔ رومی اور اقبال دونوں کا تعلق ایک ایسے دور سے رہا ہے جسے ”دور فتنہ“ کہا گیا۔ رومی نے ”دور فتنہ“ عصر کہن“ میں اور اقبال نے ”دور فتنہ“ عصر روان“ میں اپنا پیغام پہنچایا اور اس طرح شاعری محض ”برائے شعر گفتن“ یا ”نصوف برائے شعر گفتن خوب است“ کی عوام میں مشہور روایت کے برعکس اس کلام کو اپنے اپنے دور کے افکار و خیالات کی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔

۶۔ اقبال اور رومی دونوں جد و جہد، عزم و استقلال اور حرکت پیہم و جاوداں کے سانھ سوز و ساز، درد، گداز، صدق و صفا، اخلاص، دردمندی کے پیکر ہیں اور وہ تمام صفات جو اسلامی تصوف کے علمبردار صوفیہ کے یہاں ملتی ہیں ان صفات کے علمبردار اور ان کی پیروی کے پابند نظر آتے ہیں۔

۷۔ دونوں ذکر و فکر کی منازل طے کرنے میں ایک مرشد اور رہبر کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ ایک مسلمان کے لیے رسول خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات مبارک ایک کامل نمونہ

ہے اور قرآن حکیم میں ایمان لانے والوں کو اسوۂ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اتباع کی ہدایت کی گئی ہے۔ اس لیے مولانا روم (رحمۃ اللہ علیہ) اور اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) دونوں کے جہاں عشق رسولؐ اپنے پورے خلوص کے ساتھ موجود ہے۔ دونوں ان اکابر صوفیائے کرام اور بزرگانِ دین سے فیض پائے کا اعتراف کرتے ہیں جنہوں نے اسلام کی تاریخ میں اپنے قول و فعل سے اسلام اور اسلامی عقائد کی تائید اور تبلیغ کی۔ اقبال خود مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ کو بار بار اپنا پیر و مرشد بتاتے ہیں۔ ان کے علاوہ جن بزرگانِ دین سے عقبت کا اعتراف کیا ہے ان کا ذکر آگے آتا ہے۔

اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے صوفیانہ مسلک کی تفصیل میں ہم نے علامہ اور ان کے پیر و مرشد رومی کے کلام سے اور نمونے بھی پیش کیے ہیں اس لیے یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔\*

\*مولانا جلال الدین محمد بن بہاء الدین محمد بن حسین الخطیبی، ولادت بلخ (۶ ربیع الاول ۵۶۰ھ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۱۶۵ء)، وفات ۵ جمادی الثانی ۵۹۷ھ مطابق ۱۷ دسمبر ۱۱۷۳ء۔ والد کا شمار اکابر علماء اور مشائخ میں تھا۔ ابتدائی تربیت جلال الدین رومی کی والد کے زیر سایہ ہوئی جن کے ساتھ انہوں نے سفر اور حج کیا، اسی سفر میں ملاقات خواجہ فرالدین عطار سے ہوئی۔ حج کیا۔ مختلف شہروں میں قیام کے بعد بالآخر قونیہ تشریف لائے اور درس و تدریس میں مصروف ہوئے۔ اسی عرصہ میں ان کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی۔ تذکرہ نگاروں نے اس کی تفصیل لکھی ہے۔ اس ملاقات نے مولانا روم کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا۔ علامہ اقبال نے بھی اس واقعہ کو اسرار و رموز میں نظم کیا ہے، خود مولانا روم نے مثنوی میں شمس تبریز کے اثرات کا اعتراف کیا ہے:

شمس تبریزی کہ نور مطلق است      آفتاب شب و ز النوار حق است  
ابن نفس جان دامن بر تافتست      ہوئے پیرا ہاں یوسف یافت است  
(نفس حاشہ اکل صفحہ ۱۷)

علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے یہاں مولانا روم کے علاوہ جن اکابر صوفیہ کا حوالہ ملتا ہے ان میں حضرت علی الہجویری کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ حضرت علی الہجویری برصغیر کے اکابر صوفیا میں ہیں اور ان کی مشہور تصنیف کشف المحجوب تصوف پر تصنیف ہونے والی کتابوں میں ایک اہم مستند اور قدیم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ ہم تصوف کے عناصر اور اجزا کی بحث میں اس کے اکثر اقتباسات پیش کر چکے ہیں جن سے تصوف اور بالخصوص اسلامی تصوف کے باب میں حضرت علی الہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) کے نقطہ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبال کو لاہور کے طویل دوران قیام میں بارہا حضرت علی الہجویری کے مزار پر حاضر ہونے کا موقع ملا ہوگا اور انہوں نے اپنی آنکھ سے ان لاکھوں عقیدت مندوں کو یہاں حاضر ہوتے دیکھا ہوگا جن کا یہ سلسلہ صدیوں سے جاری ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے رہنے والے بالعموم اور لاہور کے رہنے والے بالخصوص حضرت علی الہجویری کے معتقد ہیں جن کو وہ ازراہ احترام و عقیدت حضرت داتا گنج بخش کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے حضرت ہجویری کی تعریف میں لکھا ہے: ۵

حکایت نوجوانے از سرو کہ پیش حضرت سید مخدوم  
علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ آمدہ و از ستم اعدا فریاد کرد۔

سید ہجویرؒ مخدوم آمم  
مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

شمس تبریز کے غائب یا روپوش ہونے یا شہید ہونے کے متعلق بہت سی روایات ہیں۔ مولانا رومی سے منسوب سلسلہ سلوک کا نام جلالیہ یا مولویہ ہے اور اب بھی قونیہ میں ان کے مزار پر اس سلسلے کے صوفیہ کا اجتماع رہتا ہے۔

۵۔ اسرار خودی، ص ۷۵ و بعد

بند ہائے کوہسار آسان گسیخت  
در زمینِ ہند تخمِ سجده ریخت

عہد فاروقِ رض از جالش تازہ شد  
حق ز حرفِ او بلند آوازہ شد

باسبانِ عزت ام الکتاب  
از نگاہش خانہٴ باطل خراب

خاکِ پنجاب از دم او زندہ گشت  
صبحِ ما از مہرِ او تابندہ گشت

عاشق و ہم قاصد طبار عشق  
از جبینش آشکار اسرار عشق

داستانے از کمالش سرِ کم  
گلشنے در غنچہٴ مضمہٴ کم

داستان یہ ہے کہ ایک نوجوان مثل سرو بالا قد شہر مرو سے  
لاہور میں وارد ہوا اور حضرت مخدوم الہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) کی  
خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں دشمنوں کے نرغے میں ہوں ،  
میری مثال اس شیشہ کی سی ہے جو پتھروں کی زد میں ہو - پھر خدا  
میری مدد کیجیے اور وہ راہ بتائیے جس سے میں ان دشمنوں میں  
وہ کر گزر کر سکوں - حضرت نے جو جواب دیا وہ علامہ کی زبان  
سے سنئے :

پیرِ دانائے کہ در ذاتش جہاں  
ہستہ پیمانِ محبت با جلال

گفت اے نا محرم از رازِ حیات  
غافل از انجام و آغازِ حیات

فارغ از اندیشهٔ اغیار شو  
قوتِ خوابیدهٔ بیدار شو

سنگ چون بر خود گمانِ شیشه کرد  
شیشه گردید و شکستنِ پیشه کرد

ناتوان خود را اگر رهرو شمرد  
نقدِ جانِ خویش با رهن سپرد

تا کجا خود را شاری ماء و طین  
از گلِ خود شعلهٔ طور آفرین

با عزیزان سرگران بودن چرا  
شکوه سنجِ دشمنان بودن چرا

راست میگویم عداو هم یار تست  
هستیِ او رونقِ بازار تست

هر که دانائے مقامات خودی است  
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

کشت انسان را عداو باشد سحاب  
ممکنانش را برانگیزد ز خواب

سنگ ره آب است اگر همت قوی است  
میل را هست و بلندِ جاده چپست

سنگِ رہِ گردد فسانِ تیغِ عزم  
قطعِ منزلِ امتحانِ تیغِ عزم

مثلِ حیوانِ خوردنِ آسودنِ چہ سود  
گر بخود محکم نہ بودن چہ سود

خویش را چون از خودی محکم کنی  
تو اگر خواہی جهان برہم کنی

گر فنا خواہی ز خود آزاد شو  
گر بقا خواہی بخود آباد شو

چیست مردن از خودی غافل شدن  
تو چہ ہنداری فراقِ جان و تن

در خودی کن صورتِ یوسفؑ مقام  
از اسیری تا شہنشاہی خرام

از خودی اندیش و مرد کار شو  
مردِ حق شو حاملِ اسرار شو

شرحِ راز از داستانِ ہا می کنم  
غنچہ از زورِ نفسِ وا می کنم

”خوشر آن باشد کہ سرِ دلبران  
گفتہ آید در حدیثِ دیگران“

اس داستان میں حضرت ہجویریؒ کے خوف زدہ مروی کو جو نصیحت کی ہے وہ اقبال کے فلسفہٴ خودی اور جد و جہد کی تائید ہے۔ یا یوں

کہے کہ اقبال کا فلسفہ خودی ان ہی خیالات اور افکار کی تائید ہے جن کا حوالہ انہوں نے حضرت ہجویری کی ذات سے دیا ہے۔ حضرت ہجویری کا سلسلہ صوفیائے کرام ہند کا سلسلہ ہے کہ حضرات چشت کے شیخ حضرت خواجہ معین الدین سجزی اجمیری (وفات ۱۲۳۵ء) نے آپ کے مزار پر حاضری دی اور چلمہ کشی کی۔ سلسلہ چشتیہ کی داغ بیل تو شیخ ابواسحاق شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ڈالی تھی لیکن برصغیر میں اس سلسلے کا فروغ حضرت خواجہ معین الدین سے ہوا۔ حضرت ہجویری کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے برصغیر میں اسلام کے نور کو پھیلایا\* اور تبلیغ دین میں

۶۔ تاریخ مشائخ چشت، ڈاکٹر خلیق احمد نظامی، ص ۱۳۱۔

\* حضرت ہجویری کے سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ آپ نے لاہور میں تبلیغ دین کی خدمت اس طرح انجام دی کہ ہزاروں ہندوگان خدا نے آپ کے ذریعے سے ہدایت پائی۔ ان میں سلطان مودود بن مسعود غزنوی کی طرف سے لاہور میں مقرر کردہ نائب رائے راجو بھی تھا جس نے آپ کے سامنے اسلام قبول کیا اور آپ نے اس کو ”شیخ ہندی“ کہا۔ لاہور میں آپ کے مزار کے خدام اور مجاور اسی شیخ ہندی کی اولاد میں ہیں۔ حضرت ہجویری کی حیات کی تفصیل کے لیے منجملہ اور حوالوں کے دیکھیے: حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج بخش (انگریزی) شیخ عبدالرشید، مطبوعہ مرکزی ترقی اردو بورڈ، لاہور۔

مختصر حالات یہ ہیں:

اسم گرامی علی، کنیت ابوالحسن، لقب داتا گنج بخش، بن سید عثمان ہجویری اور جلابی غزنی کے نواحی علاقے آہے جہاں مدہوں آپ کا قیام رہا۔ ولادت ۴۰۰ھ مطابق ۱۰-۱۱-۱۰۰۹ء۔ کشف المحجوب میں کچھ حالات لکھے ہیں جن سے ان اساتذہ کے نام بھی معلوم ہوئے ہیں جن سے آپ نے فیض پایا۔ تصوف میں ان کے پیر و مرشد حضرت شیخ ابوالفضل ہند بن حسن ختلی علیہ الرحمۃ تھے جو سلسلہ جنیدیہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



زندگی گزاری - اس کا ذکر ہم پہلے صوفیائے کرام کی ہند میں

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

سے تعلق رکھتے تھے ، ان کا ذکر ہجویری رحمۃ اللہ علیہ نے کشف المحجوب میں خود کیا ہے کہ اولاد کی زینت اور عابدوں کے شیخ تھے - تفسیر کے عالم تھے - ظاہری لباس اور رسوم صوفیہ کی نہ رکھتے تھے - شیخ ہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) نے کسب باطن اور تزکیہ نفس کے لیے اسلامی ممالک کے سفر کیے اور اس عہد کے اکابر علماء اور صوفیہ سے فیض پایا - سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے دور میں لاہور تشریف لائے - مذکرہ نگاروں نے لکھا ہے آپ دن کے وقت درس و تدریس میں مصروف رہتے اور رات میں طالبان طریقت کی تربیت فرماتے - بقول دارا شکوہ آپ کی رہبری سے ہزاروں جاہل عالم بن گئے ، کافروں نے اسلام قبول کیا ، گمراہوں نے راہ ہدایت پائی ، دیوائے فرزائے بن گئے ، جن کا علم ناقص تھا کامل ہوئے ، تصوف کے مسلک کے باب میں آپ کا یہ قول ہے :

”میں نہیں جانتا کہ فارسی کون اور ابو سلمان کون ہے اور انہوں نے کیا باتیں کہی ہیں - جو شخص توحید کے خلاف عقیدہ رکھتا ہو اس کا دین اسلام میں کوئی مقام نہیں ، چوںکہ اصل دین ہے - وہ نصوف جو اس کا نتیجہ ہے اور اس سے مشتق نہ ہو ، مستحکم نہیں ہو سکتا -“

ظاہر ہے تصوف سے حضرت ہجویری کی مراد وہ اسلامی تصوف ہے جس کو علامہ اقبال بھی تسلیم اور قبول کرتے ہیں - کشف المحجوب کے علاوہ آپ کی اور تصانیف بھی ہیں ، کشف المحجوب میں حسب ذیل کا ذکر ہے :

- (۱) دیوان شعر (۲) کتاب فنا و بقا (۳) اسرارالخلق و الملونات
- (۴) الرعاۃ بحقوق اللہ تعالیٰ (۵) کتاب البیان لاہل العیان
- (۶) نحو القلوب (۷) منہاج الدین (۸) ایمان (۹) فرق فرق - تفصیلات کے لیے ایک اچھا ماخذ کشف المحجوب مع مقدمہ -

مقدمہ و - ژوکوفسکی ، موسسہ مطبوعاتی امیر کبیر ہے جس سے اس کتاب میں استفادہ کیا گیا ہے -

دینی سرگرمیوں کے سلسلے میں کر چکے ہیں۔ بقول علامہ اقبال حضرت ہجویری کی ذات بابرکات سے عہد فاروق (رضی اللہ عنہ) نازہ ہوا اور حرف حق آپ کی ذات سے بلند ہوا۔ آپ ہاسبان ”ام الكتاب“ تھے، سچے مرد مومن تھے کہ جلال اور جلال دونوں آپ کی ذات میں جمع تھے۔ خاک پنجاب ہی نے آپ کے فیض سے اکتساب نہیں کیا بلکہ ساری ملت اسلامیہ تک یہ سلسلہ پھیلا۔ اس داستان میں آپ نے خوف زدہ نوجوان کو زندگی کی حقیقت سے آشنا کرایا ہے کہ زندگی ایک قوت خوابیدہ ہے؛ انسان اسے بیدار کرے تو قوت و شوکت، جاہ و جلال، حکومت و فرمانروائی سب کچھ اس کا نتیجہ ہے اور اگر خود کو کمزور اور ناتوان سمجھے تو سیل حوادث میں خس و خاشاک کی طرح بہہ جانا ہے۔ زندگی کی راہ میں دشواریاں، مزاحمت، نصادم اور کشمکش سے اس قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس طرح دشمنی، مخالفت اور مزاحمت اس قوت خوابیدہ کو بیدار کرنے کے لیے ابر رحمت الہی کا کام دیتی ہے۔ زندہ وہی ہے جو راستے کے نشیب و فراز کی پروا نہ کرے اور آگے بڑھتا چلا جائے۔ اقبال کے ساقی نامہ میں خودی سے متعلق جو اشعار ہیں ان میں انہیں خیالات کی بازگشت ملتی ہے اور اس طرح اسرار خودی کی یہ حکایت علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے افکار و خیالات پر حضرت ہجویری کے اثر کو پوری طرح ظاہر کرتی ہے۔

حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ بھی ان صوفیائے کبار میں ہیں جن سے عقیدت کا اظہار علامہ اقبال کی تحریروں میں ملتا ہے۔ حضرت علی الہجویری کے سلسلے میں جو نظم اسرار و رموز میں ہے، اور جس کا ذکر ہوا، اس کے پہلے شعر میں ہی حضرت خواجہ معین الدین چشتی (رحمۃ اللہ علیہ) کا حوالہ ملتا ہے :

سید ہجویر مخدوم امم مرقد او پیر ہنجر را حرم

ایک روایت کے مطابق حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری جب لاہور تشریف لائے تو آپ نے حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر حاضری دی اور چلمہ کشی کی۔ علامہ نے اپنے سکاتیب میں بھی خواجہ صاحب کے مزار پر حاضری کی نیت کا اظہار کیا ہے۔ اعجاز الحق قدوسیؒ نے سید عبدالواحد معینی اجمیری کے حوالہ سے علامہ کے اجمیر جانے اور خواجہ صاحب کے مزار پر حاضری دینے کا ذکر کیا۔ بانگ درا میں ایک نظم میں دیار پیر سنجر میں روحانی سفر کا حوالہ ملتا ہے وہ نظم یہ ہے :

تضمن بر سحرِ ایسی ساملو

ہمیشہ صورتِ نادِ سحرِ آوارہ رہتا ہوں  
محبت میں ہے منزل سے بھی خوشتر جادہ پیمانی

دلِ بیناب جا پہنچا دیارِ پیرِ سنجر میں  
میسر ہے جہاں درمانِ دردِ ناشکیبائی

ابھی نا اشنائے لبِ نہا حرفِ آرزو میرا  
زبان ہونے کو تھی منتِ پذیرِ تابِ گویائی

یہ مرقد سے صدا آئی "حرم کے رہنے والوں کو  
شکایت تجھ سے ہے اے نازکِ آئینِ آبائی

ترا اے قیس ! کیونکر ہو گیا سوزِ دروں ٹھنڈا؟  
کہ لیلیٰ میں تو ہیں اب تک وہی اندازِ لیلائی

نہ تخمِ لا الہ تیری زمینِ شور سے پھوٹا  
زمانے بھر میں رسوا ہے تری فطرت کی نازائی

مجھے معلوم ہے غافل کہ تیری زندگی کیا ہے  
کشتی ساز ، معمور نوابائے کلیسانی

ہوئی ہے تربیت آغوشِ بیت اللہ میں نیری  
دل شوریدہ ہے لیکن صنمِ حائے کا سودائی

”وفا آموختی از ما بکار دیگران کردی  
رہودی گوہرے از ما نثارِ دیگران کردی“

اس نظم سے اندازہ ہونا ہے کہ علامہ ان بزرگوں کی تعلیمات سے کسب فیض کی حد تک نو یفیناً ان کو زندہ جاوید جانتے تھے اور ان کے فیض جاریہ کے قائل تھے۔ حضرت ہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) کی طرح خواجہ صاحب کی زندگی کا بڑا کارنامہ تبلیغِ اسلام ہے۔ ایک ایسے دور میں جب ہر طرف کفر و الحاد کا زور تھا اور تبلیغ کے لیے حالات نامساعد تھے ، خواجہ صاحب نے اس فریضہ کو ادا کیا۔ نظم ’لا الہ‘ کے زمین شور سے نہ پھوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ عہد حاضر کا مسلمان زبان سے لا الہ الا اللہ کہتا ہے لیکن حقیقت میں اس نے طرح طرح کے بت بنا رکھے ہیں جن کو وہ الہ بنائے رکھتا ہے۔ اور وہ گردن جو اس اقرار باللسان اور ایمان بالنبی کے بعد کسی اور کے سامنے نہیں جھکتی وہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کے سامنے جھک جاتی ہے اور وہ جو ایک عظیم روایت کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اس روایت سے قطع تعلق کر کے نئے رشتے اور پیوند تلاش کرنا ہے۔ ڈاکٹر خلیق نظامی خواجہ صاحب کے فیض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے چھوت چہات کے اس بھیانک ماحول میں اسلام کا نظریہ توحیدِ عملی حیثیت سے پیش کیا اور بتایا کہ یہ صرف ایک تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ

زندگی کا ایک ایسا اصول ہے جس کو تسلیم کر لینے کے بعد ذات پات کی سب نفریں بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ ایک زبردست دینی اور سماجی انقلاب کا اعلان تھا۔ ہندوستان کے بسنے والے ہزاروں وہ مظلوم انسان جن کی زبوں حالی ہکار رہی تھی :

ع جینے سے مراد ہے نہ مرنا شاید

اس اعلان کو سن کر دوبارہ زندگی کا کیف محسوس کرنے لگے۔۔۔“\*

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے علامہ اقبال کو حضرت خواجہ نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) سے بھی بڑی عقیدت تھی چنانچہ انھیں روانہ ہونے سے پہلے دہلی گئے تو خواجہ صاحب کے مزار پر بھی حاضری ہوئی اور عقیدت کا اظہار اس نظم کی صورت میں ہوا :

\* مختصر حالات یہ ہیں: خواجہ معین الدین چشتی سجزی (سیستان) میں پیدا ہوئے۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ سجزی کو منجری پڑھنا اور لکھنا کتابت کی غلطی سے ہوا کہ عرب جغرافیہ نویس سبستان یا سیستان کو سجز بھی لکھتے ہیں اسی نسبت سے سجزی کہلائے۔ ولادت ۵۳۴ھ (۱۱۳۹ء) میں ہوئی۔ پہلے تعلیم کی تکمیل کی، اٹھارہ سال کی عمر میں ایک مجذوب ابراہیم قندوزی کی نظر کیمیا اثر نے کایا پلٹ دی۔ تحصیل علوم ظاہری و باطنی کے بعد حضرت عثمان ہارونی (رحمۃ اللہ علیہ) کے ہاتھ پر بیعت کی اور بیس سال تک پیر و مرشد کی خدمت میں رہے۔ میر و سفر میں اس عہد کے اکابر علماء اور صوفیہ سے ملاقات ہوئی۔ حج اور زیارت حرمین شریفین کا شرف حاصل ہوا۔ جب ہر صغیر پاک و ہند کی خدمت آپ کے سپرد ہوئی تو پہلے لاہور تشریف لائے اور حضرت علی الہجویری کے مزار پر حاضر ہوئے اور چلہ کشی کی۔ پھر ملتان تشریف لے گئے اور کچھ عرصہ قیام کے بعد اجمیر تشریف لے گئے۔ اجمیر آنے کی تاریخ میں اختلاف ہے مگر زیادہ قرین قیاس ۵۸۷ھ مطابق ۹۲ - ۱۱۹۱ء ہے۔

## التجائے مسافر

(بہ درگاہ حضرت محبوب الہیؒ دہلی)

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا  
بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا

ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم  
نظام سہر کی صورت نظام ہے تیرا

نری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی  
مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا

نہاں ہے نیری محبت میں رنگ محبوبی  
بڑی ہے شان ، بڑا احترام ہے تیرا

اگر سیاہ دلم ، داغ لائے زار تو ام  
و گر کشادہ جبینم ، گل بہارِ دوام

چمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں مثلِ نگہت گل  
ہوا ہے صبر کا منظور امتحان بھکو

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے  
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں بھکو

نظر ہے ابر کرم پر ، درخت صحرا ہوں  
کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں بھکو

فلک نشین صفت سہر ہوں زمانے میں  
تری دعا سے عطا ہو وہ نردبان بھکو

اس کے بعد کے اشعار میں اپنے اعزا و اقربا کے لیے دعا کے طالب ہوئے ہیں اور خاتمہ اس شعر پر ہوا ہے :

شکفہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے  
یہ النجائے مسافر قبول ہو جائے

ہم نے اقبال کے مکاتیب کے حوالے سے ان کے بعض بیانات نقل کئے ہیں جن سے اس جذبہ کی مزید تائید ہوتی ہے ۔ اور وہ ہر موقع پر دروہ نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) پر حاضری کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کے طالب ہوتے ہیں ۔ اس سے پھر ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) بزرگان دین اور صوفیائے کرام کے فیض روحانی کے فائل بھی تھے اور ان کے وسیلہ سے طالب دعا بھی ہوتے تھے اور یہ دعا دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں طلب خیر کی دعا ہے ۔

نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) برصغیر میں سلسلہ چشتیہ کے اکابر صوفیہ میں ہیں ۔ بقول ڈاکٹر خلیق نظامی<sup>۱</sup> ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کی داغ بیل حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری (رحمۃ اللہ علیہ) کے ہاتھوں پڑی ، حضرت بابا فرید شکر گنج

۹ ۔ علامہ اقبال کی ایک نظم اور ہے جس کا عنوان برگ گل ہر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیا دہلوی ہے ۔ یہ ۱۹۱۳ء میں علامہ کے بھائی شیخ عطا محمد پر ایک مقدمہ قائم ہوا تھا تو لکھی گئی تھی اور خواجہ حسن نظامی کی وساطت سے مزار پر پیش ہوئی ۔ اس کا یہ شعر دروازہ پر آویزاں کیا گیا

ہند کا دانا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے  
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار سے

سرود رفتہ ۵۵ - ۵۲

۱۰ ۔ تاریخ مشائخ چشت محولہ بالا ص ۱۷۱ -

(رحمة الله عليه) نے اسے منظم کیا اور حضرت شیخ نظام الدین اولیا (رحمة الله عليه) نے اسے معراج کمال تک پہنچا دیا۔ ڈاکٹر نظامی سیرالاولیا کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ بابا فرید الدین گنج شکر (رحمة الله عليه) نے ان کے لیے دعا کی تھی کہ، نو ایسا درخت ہو جس کے سایہ میں ایک خلق کثیر آسائش و راحت سے رہے۔ تقریباً ۵۰ سال تک انسانی دلوں نے اس طرح ان کی خانقاہ میں راحت و سکون حاصل کیا جیسے کوئی تھکا ہارا مسافر تمازت آفتاب سے خستہ جان ٹھنڈے اور سایہ دار درخت کے نیچے بیٹھ کر فرحت و اطمینان کا سانس لیتا ہے۔ مشہور مؤرخ برنی لکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے شیخ نظام الدین (رحمة الله عليه) کو پچھلی صدیوں میں شیخ جنید (رحمة الله عليه) اور شیخ بایزید (رحمة الله عليه) کے مثل پیدا کیا تھا۔

حضرت شیخ نظام الدین اولیا (رحمة الله عليه) کا بڑا کارنامہ بھی یہی ہے۔ انہوں نے تبلیغ اسلام اور اصلاح ایمان کی خدمت انجام دی اور اس کا اعتراف آج تک کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال کا تعلیمی سفر پر روانگی سے پہلے آپ کے مزار کی حاضری کا ایک پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے آمادہ سفر تھے اور خواجہ صاحب کی تعلیمات میں بھی علم پر بڑا زور تھا۔ آپ فرماتے تھے کہ پیر ایسا ہونا چاہیے جو احکام شریعت و طریقت و حقیقت کا عالم ہو اور جب وہ ایسا ہوگا تو خود کوئی ایسی بات نہ کہے گا، نہ کرے گا جو 'نامشروع' ہو۔ آپ کا ایک اور ارشاد ہے کہ ترک دنیا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی اپنے آپ کو برہنہ کر لے اور لنگوٹ باندھ کر بٹھ رہے۔ ترک دنیا کا مطلب یہ ہے کہ انسان لباس بھی پہنے، کھانا بھی کھائے اور حلال کی جو چیز بھی اسے مجسّم ہو اسے روا اور جائز رکھے لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ کرے



اور اپنے دل کو اس کے پیچھے نہ لگائے۔\*

حضرت شیخ بوعلی قلندر ہانی پتی بھی ان اکابر صوفیہ میں ہیں جن سے اقبال نے عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ سلطان علاء الدین خلجی کا زمانہ تھا؛ اس کے ایک منہ چڑھے ملازم نے شیخ کے ایک درویش کو مارا پیٹا، اس نے آپ سے فریاد کی تو آپ نے سلطان کو سخت تشبیہ اور سرزنش کا خط لکھا، خط کی عبارت میں یہ فقرہ بھی تھا۔

”علاء الدین شہنہ را اعلام آنکہ خواجہ سرائے یکے از درویشان را رنجانبد، و عرش الرحمان را بلرزہ آورد، اگر او را بہ سزا رسانیدی بہتر، و الا بجائے تو شہنہ دیگر بہ دہلی نشانیدہ خواہد شد۔“

ہم فقر کی بحث میں مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی کے حوالہ سے اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ شاہ بوعلی قلندر ایک درویش بنے نوا تھے اور ایک ایسے زمانے میں جسے ہم شخصی حکومت کا دور کہتے ہیں، فرماں روا نے وقت کے قول و فعل کے

\*مختصر حالات یہ ہیں : نام جد تھا، والد کا نام سید احمد، بعض حضرات نے سید علی لکھا ہے جو درست نہیں۔ مزار آپ کے والد کا ہدایوں میں سید احمد (رحمۃ اللہ علیہ) کے مزار سے معروف ہے اور ایک بڑا نالاب قریب ہے جس کی نسبت سے ساگر تال والی زیارت کہتے ہیں۔ دادا حضرت سید عرب تھے ان کا مزار بھی قریب ہی ہے۔ ولادت ۶ صفر ۵۶۳ مطابق ۱۲۳۳ء کو ہدایوں میں ہوئی جسے مدینۃ الاولیاء کہتے ہیں اور صرف احمد نام کے سات اکابر بزرگ آسودہ خاک ہیں جن کو ہفت احمد کہتے ہیں۔ ابتدائی تعلیم ہدایوں میں اور تکمیل اس کی دہلی میں ہوئی۔ حضرت خواجہ فرید الدین سے بیعت کی اور تعلیم ظاہری و معنوی کی تکمیل کی۔ دہلی میں قیام کے دوران آپ کی خاتقاہ مرجع خلافت تھی۔ وفات ۱۲ ربيع الاول ۵۷۲۵ مطابق ۲۵ - ۱۳۲۴ء میں ہوئی۔ حضرت امیر خسرو آپ کے مریدوں

احتساب کی مجال کسے ہو سکتی تھی ، سوائے ایک ایسے انسان کامل کے جس کی قوت خودی محبت سے مستحکم ہو چکی ہو اور اس وقت اس کا ہنجم ہنجم حق بن جاتا ہے ۔ اس کی انگلی سے شق القمر کا معجزہ ظہور میں آ سکتا ہے ۔ خودی میں یہ قوت اور استعکام عشق سے پیدا ہوتا ہے ۔ ایک اور موقع پر شیخ بوعلی قلندر نے حضرت امیر خسرو کے ذریعے علاء الدین خلجی کو ایک اور رقم بھیجا تھا اور اس میں لکھا تھا :

”علاء الدین فوطہ دار دہلی مفرد اند کہ بایند گانی خدا نیکو کند“

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جب یہ خط علاء الدین خلجی کو ملا تو اس کے سرداروں اور مصاحبوں نے کہا کہ یہ بڑی گستاخی ہے کہ سلطان وقت کو اس طرح مخاطب کیا جائے ۔ سلطان نے جواب دیا کہ غنیمت ہے اس مرتبہ آپ نے مجھے فوطہ دار لکھا ہے ، اس سے پہلے تو صرف ”شعنہ“ دہلی ہی لکھا تھا ۔ سلطان اس روحانی قوت اور عظمت سے آگاہ تھا جو اس مرد خدا کو حاصل تھی ، اس لیے اس حکم پر سرتسلیم خم کیا ۔ ان دونوں واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تربیت روحانی اور تسکین ایمان کا سامان ہم پہنچانے والے یہ بزرگ بظاہر بے نوا تھے اور دنیا داری کے جنجال اور سیاست سے ان کا واسطہ اور علاقہ نہ تھا لیکن خلق خدا کی بھلائی اور بہبود ان کی زندگی کا مقصد تھی اور وہ جابر سلاطین کے جلال و جبروت کی پروا کیے بغیر ان کو ٹوکتے رہتے اور اس طرح ایک ایسا فریضہ انجام دیتے رہے جو کسی دوسرے کے بس کی بات نہ تھی ۔ برصغیر کے صوفیہ میں بکثرت ایسے بزرگوں کے نام ملتے ہیں جو درباروں میں آتے جاتے اور سلاطین ، امرا اور وزراء سے ملتے تھے لیکن ان کا مقصد کوئی ذاتی نفع حاصل کرنا نہ تھا اور نہ ایسا وہ جاہ و منصب کی طلب میں کرتے تھے ۔ یہ بھی خدمت خلق

کا ایک ذریعہ تھا۔\*

سطور بالا میں بطور مثال چند اکابر صوفیہ کا ذکر کیا گیا ، جن سے علامہ اقبال کسی نہ کسی حد تک متاثر ہیں اور اپنے افکار و خیالات میں ان کے اقوال و احوال کو قبول کرتے ہیں اور یہ صوفیہ کے اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جن کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ وحدت وجودی کے قائل ہیں اور یہ فلسفہ بقول علامہ اقبال نفی خودی کی ایک ایسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جس سے خودی کی تکمیل کی بجائے اس کی نفی ہوتی ہے اور جو مسلمانوں کے فکری زوال کا ایک سبب ہے ۔ اس فکر کے ایک علمبردار حسین بن منصور حلاج ہیں جن کا ذکر شاعری اور صوفیانہ ادب میں ان کے نعرہ انا الحق کی وجہ سے بکثرت آتا ہے ۔ صوفیا میں حسین بن منصور حلاج کے باب میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے ۔

\* ۔ مختصر حالات یہ ہیں : شرف الدین (رحمۃ اللہ علیہ) نام ، بوعلی قلندر لقب تھا ۔ آپ کے والد عراق سے ہندوستان تشریف لائے ۔ بوعلی قلندر (رحمۃ اللہ علیہ) کی ولادت ۵۶۰ھ - ۱۲۰۸ء میں ہانی پت میں ہوئی شیخ نے اپنی تصانیف میں لکھا ہے کہ شمس تبریز اور مولانا روم کی صحبت سے فیض پایا ۔ تزکیہ باطن کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے علوم ظاہری کی تکمیل کی اور بیس سال تک دہلی میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ۔ جب اس وادی میں آئے تو سکر کی حالت طاری ہوئی ۔ ۱۳ رمضان ۵۷۲ھ - ۱۳۲۴ء کو وفات ہوئی ۔ اس علاقے میں جو راجپوت مسلمان ہیں ان کے آبا و اجداد آپ ہی کی کوششوں سے مسلمان ہوئے تھے اور اس طرح تبلیغ دین کا فریضہ بھی آپ نے انجام دیا ۔ مکتوبات جو آپ کے مرید اختیارالدین کے نام ہیں تصوف و معرفت کا خزانہ ہیں بالخصوص عشق کے مراحل و مدارج اور کیفیات کی عارفانہ تفصیل اور تشریح پر مبنی ہیں ۔ علامہ اقبال نے مثنوی میں عشق و محبت سے خودی کے استحکام کے سلسلے میں ہی آپ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے ۔

بعض صوفیا جو وحدت و جود کی قائل ہیں کہتے ہیں کہ منصور فنا فی الحق ہو کر بقا بالحق کی منزل تک پہنچ گئے تھے اس لیے اُن کو سوائے ذات باری کے اور کسی شے کا ادراک یا احساس نہ تھا حتیٰ کہ وہ اپنی ذات کو بھی ذات باری میں دیکھنے اور محسوس کرتے تھے ورنہ ظاہر ہے عبد عبد ہے اور معبود معبود ، کوئی عبد عبودیت کی کتنی ہی منازل طے کیوں نہ کرے عبد ہی رہے گا اور معبود باوجود محبت رحم اور رحمت کے جو وہ بندہ کے حق میں فرماتا ہے معبود ہی رہے گا ۔ یہ حضرات جن میں اکابر صوفیہ شامل ہیں ، ان کے اعلیٰ مراتب کے قائل ہیں اور اُن کے نزدیک منصور کا کلمہ ' انا الحق وفور شوق کا ایک عالم تھا جو احساس کی ایک ایسی منزل سے تعلق رکھتا ہے جو عقل و ادراک کی گرفت سے باہر ہے اور اس پر وہ حکم نہیں لگایا جا سکتا جو کسی ایسے شخص پر لگا سکتے ہیں جو عقل و شعور کی منزل سے آگے نہیں بڑھا ہو ۔ لیکن بعض دوسرے صوفی منصور کو 'مہجور' قرار دیتے ہیں اور اُن کے مرتبہ سے انکار کرتے ہیں ۔

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ایک زمانہ میں علامہ اقبال بھی منصور حلاج کے افکار اور خیالات سے بیزار کی اظہار کرتے تھے ۔ چنانچہ اکبر الہ آبادی کے نام خط میں جسے ہم نقل کر چکے ہیں وہ اس کی تشریح کرتے ہیں لیکن بعد میں حلاج کے افکار کے متعلق اُن کے نقطہ نظر میں تبدیلی ہوئی ۔ پہلے ہم کلام اقبال سے حلاج کے متعلق بعض حوالے نقل کرتے ہیں :

بخود گم بہر تحقیقِ خودی شو  
انا الحق گوئے و صدیقِ خودی شو

(زبور عجم ص ۲۳۸)

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنا  
 مشرق میں ابھی تک ہے وہی کلمہ وہی آتش  
 حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر  
 اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش  
 (ضرب کلیم ص ۱۱۸)

\* \* \*

رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کلمات  
 ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات  
 خود گیری و خودداری و گلبانگ انا الحق  
 آزاد ہو سناںک تو ہیں یہ اس کے مقامات  
 (ارمغان حجاز ص ۲۶۱)

\* \* \*

خودی	را	از	وجود	حق	وجودے
خودی	را	از	نمود	حق	نمودے
نمیدانم	کہ	این	تا بندہ	گوهر	
کجا	بودے	اگر	دریا	نبودے	

(ارمغان حجاز ص ۱۷۳)

\* \* \*

انا الحق	جز	مقام	کبریا	نیست
سزائے	او	چلیپا ہست	یا	نیست ؟
اگر	فردے	بگوید	سرزنش	بہ
اگر	قومے	بگوید	ناروا	نیست

\* \* \*

بہ آن ملت انا الحق سازگار است  
کہ از خورش نم ہر شاخسار است  
نہان اندر جلال او جمالے  
کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است

(ارمغان حجاز ص ۹۷)

\* \* \*

رقابت علم و عرفان میں غلط بینی ہے منبر کی  
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

(بال جبریل ص ۲۳)

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال منصور حلاج کے کلمہ 'انا الحق' کی پہلی تعبیر سے مطمئن نہیں تھے اور جیسا کہ انہوں نے تفصیل سے خطبات میں بحث کی ہے منصور کے قول انا الحق کا مفہوم یا دعویٰ یہ نہ تھا کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو گئے تھے بلکہ اس کے معنی یہ تھے کہ "میں تخلیق حق" (Creative Truth) ہوں۔ ہم عصر صوفیہ نے ان کے اس قول کو وحدت وجودی کا رنگ دے کر اپنے مطلب کے معنی پہنا دیے۔ ہم تفصیل سے علامہ اقبال کے تصوف کے بارے میں فکری مباحث کے سلسلے میں بحث کریں گے، اس لیے یہاں اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ منصور کے بارے میں حضرت ہجویری کا قول یہ ہے :

۱۔ احمد بن فائک نے بیان کیا کہ حسین منصور سے پوچھا کہ صوفی کون ہے۔ جواب دیا "وجدانی الذات۔"

۱۱۔ کشف المحجوب بحوالہ بالا، ص ۷۷۔

میر نے کہا خوب کہا ہے :

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں

معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(بقیہ حاشہ اگلے صفحہ ۱۰)

۲ - و منهم مستغرق معنی و مستہلک دعویٰ ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) از مستان و مشتاقان این طریقت بود و حالے قوی و ہمتے عالی داشت ، و مشایخ این فصد انہر شان وے مختلف اند ، بنزدیک گروہے مردود است و بنزدیک گروہے مقبول ، چون عمرو بن عثمان و ابو یعقوب ہرجوری و ابو یعقوب اقطع و علی بن سہل اصباہانی و جز ایشان گروہے رد کردندش و باز ابن عطا و محمد بن خفیف و ابوالقاسم نصرآبای و جملہ متأخرین قبول کردندش و باز گروہے اندر امر وے نوقف کردہ اند چون جنید و شبلی و جریری و حصیری و جز ایشان و گروہے دیگر بسحر و اسباب آن ویرا منسوب کردہ اند اما اندر ایام ما شیخ ابو سعید و شیخ ابوالقاسم کرکانی و شیخ ابوالعباس شقانی اندر حدیث وے سرے دانستہ اند و بنزدیک ایشان ہزرگ بود ، اما استاد ابوالقاسم قشیری<sup>۲</sup> گوید کہ اگر وے یکے از ارباب معانی و حقیقت بود ہجران ایشان سہجور نہ گردد ، و اگر مردود حق و مقبول خلق بود مقبول نہ گردد بحکم تسلیم ویرا بدو باز گزاریم ۔ ۔ ۔ اما ازین جملہ مشائخ (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) بجز اندکے منکر نیند مرکمال فضل و صفا و حال و کثرت اجتہاد و ریاضت ویرا ۔ ۔ ۔ شبلی گفت انا و حلاج شئی واحد فخلاصنی جنونے و اہلکہ عقلہ و اگر وے بدین مطعون بودے شبلی نگفتی کہ من و

(پہلے صفحے کا ہفتہ حاشیہ)

اور اسی غزل کا مقطع ہے :

تھا وہ تو رشکِ حورِ ہستی ہمیں میں میں

سمجھے نہ ہم تو فہم کا اپنے قصور تھا

یہی معرفت ذات یا معرفت نفس ہے کہ صوفیا کی اصطلاح میں جس

ذاتِ حق یا ذاتِ حق کے حالات یا حالات کے حالات

### حلاج یک چیزیم -

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں صوفیہ کا ایک طبقہ وحدت وجود کا قائل تھا اور یہی وہ عقیدہ تھا جس کی صوفیانہ توجیہ و تشریح کے نتائج اور اثرات کی بناء پر علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) اسے روح اسلام کے منافی سمجھتے تھے۔ صوفیہ کا دوسرا گروہ وحدت وجود کی بجائے وحدت شہود کا قائل تھا۔ اس گروہ کی ترجیحی مسجماہ دیگر بزرگوں کے حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے ان سے بڑی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ بال جبریل کے اس شعر میں حضرت شیخ کی طرف ہی اشارہ ہے :

\*مختصر حالات یہ ہیں : نام حسین حلاج بن منصور البیضاوی ، کنیت ابوالمغیث ، ولادت بیضا (فارس) ۵۲۴ھ ۵۹-۵۸۸ھ - اکابر اساتذہ و شیوخ و صوفیہ سے فیض پایا جن میں شیخ سہل بن عبداللہ ، عمرو بن عثمان منصور ، جنید بغدادی شامل ہیں۔ حرمین شریفین کی زیارت بھی کی۔ سیر و سفر اور سیاحت بھی کی۔ بعض لوگ ان کو حلاج الاسرار بھی کہتے ہیں اور سحر و جادوگری بھی ان سے منسوب کرتے ہیں لیکن بعض تذکرہ نگاروں کا قول ہے کہ وہ حلاج کوئی دوسرے شخص تھے جو جادو و سحر میں شہرت رکھتے تھے۔ جب ان پر دوسرا عالم طاری ہوا تو طرح طرح کی باتیں کرنے لگے جو عوام کے فہم سے بالاتر تھیں۔ ان میں ان کا نعرہ انا الحق بھی تھا جس پر علمائے شریعت نے ان کے قتل کا فتویٰ دیا۔ جب جنید بغدادی (رحمۃ اللہ علیہ) سے اس فتوے کی تائید کرائی تو انہوں نے فرمایا کہ ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں اور یہ ظاہر حال میں قابل کشتی ہے اور فتویٰ ظاہر پر دیا جانا ہے۔ باطن کا حال خدا جانتا ہے۔ کئی مہینے قید رہے بالآخر خلیفہ کے حکم سے قتل کر دیے گئے۔ کہتے ہیں پہلے روز ان کو قتل کیا گیا ، دوسرے دن ان کی لاش کو جلایا گیا اور تیسرے روز ان کی خاک کو ہوا میں اڑا دیا گیا اور بقول بعض دجلہ میں بہا دیا گیا۔ یہ واقعہ ۲۴ ذیقعدہ ۵۳۰ھ مطابق ۹۲۲ء کا ہے۔



تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند  
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی  
اسی مجموعے میں ایک اور نظم ہے ”پنجاب کے پیر زادوں  
سے۔“

حاضر ہوا میں شیخ مجددؒ کی لحد پر  
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلعِ انوار  
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے  
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار  
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے  
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار  
وہ ہند میں سرمایہٴ ملت کا نگہباں  
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار  
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو  
آنکھیں مری بننا ہیں و لیکن نہیں بیدار  
آئی یہ صدا سلسلہٴ فقر ہوا بند  
ہیں اہلِ نظرِ کشورِ پنجاب سے بیزار  
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں  
پیدا کہ فقر سے ہو طرہٴ دستار  
باقی کہ فقر سے تھا ولولہٴ حق  
طروں نے چڑھایا نشہٴ خدمتِ سرکار

ابتدائی زمانہ میں علامہ اقبال نے (۱۹۱۶ء) ایک مضمون میں

لکھا ہے :

”حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ، اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعار حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔ اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مخلصانہ استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام جانتا ہے۔“

ایک روایت یہ بھی ہے کہ علامہ نے حضرت شیخ مجدد الف ثانی سے اپنی عقیدت کی بناء پر یہ منت مانی تھی کہ آپ کے صاحبزادے جاوید اقبال جب بڑے ہو جائیں گے تو ان کو لے کر آپ کے مزار پر حاضری دیں گے چنانچہ ۲۹ جون ۱۹۲۴ء کو علامہ جاوید اقبال کو لے کر سرہند گئے اور حضرت شیخؒ کے مزار پر حاضری دی۔ واپسی پر اپنے تاثرات کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا :

”مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی اس کا سرد و شیریں ہے۔ سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آ گیا جس کی بناء حضرت عمرو بن العاص رحمۃ اللہ علیہ نے رکھی تھی۔ اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا کیا انکشافات ہوں۔ یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت و آبادی میں دگنا۔“

بات دراصل یہ نہیں کہ حضرت مجدد الف ثانی ایک طرف اس نظر پہ وحدت وجود کی تردید کرتے تھے جو عام طور پر صوفیہ کی تعلیمات کی اساس تھا اور اس کے برعکس وہ وحدت شہود کے قائل

تھے۔ علامہ اقبال کا خود بھی یہی رجحان تھا۔ اس کے ساتھ ہی حضرت مجدد الف ثانی برصغیر پاک و ہند میں بقول ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی<sup>۱۲</sup> راسخ الاعتقادی کے احیاء کی علامت تھے۔ ڈاکٹر قریشی کے تجزیہ کے مطابق اکبر کے دور آخر میں ہی اس راسخ الاعتقادی کے احیاء کا اظہار ہونے لگا تھا۔ چنانچہ ۱۶۰۵ء میں اکبر کے انتقال کے وقت دربار میں راسخ العقیدہ عناصر انہی فوی ضرور تھے کہ انہوں نے خسرو کو تخت نشین بنانے کا منصوبہ کامیاب نہ ہونے دیا۔ جہانگیر کی تزک کے حوالہ سے ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے کہ اس نے مذہب پر غور و خوض اور اس کی تحقیق میں بھی دلچسپی کا اظہار کیا مگر اس طرح کا نہیں جس طرح کا اکبر نے کیا تھا بلکہ اس نے ہندو مذہب کے علماء سے مباحثہ کیا اور ان کی باطل پرستیوں کو آن پر واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس مرحلہ پر قدرت نے حضرت مجدد الف ثانی کو اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کی نفوت کے لیے پیدا کیا۔ ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے۔<sup>۱۳</sup>

”ہمت سے دماغ ضرور ایسے ہوں گے جنہیں اس قسم کی ضرورت کا یقین ہو گیا ہوگا۔ مگر ایک ایسی ہستی کو جو اس تحریک کے لیے مشعل ہدایت بن گئی اس ضرورت کا احساس کسی عقلی عمل کے ذریعے نہیں ہوا۔ ہر عہد کی روح ایک مختلف زبان میں کلام کرتی ہے۔ چونکہ ماحول میں صوفیت کے تصورات حد سے زیادہ بھرے ہوئے تھے، اس لیے شیخ احمد سرہندی پر ضرورت کا انکشاف صوفیانہ کیفیت ہی کے ذریعے ہوا۔ اس زمانے میں اونچے سے اونچے درجے کی جو درسی تعلیم حاصل کی جا سکتی تھی شیخ احمد اس سے

۱۲۔ برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ص ۱۹۱ و ماہد۔

۱۳۔ ایضاً ص ۱۹۱-۱۹۲۔

مستفید ہوئے تھے۔ ان کی تصانیف سے نہ صرف دینیات بلکہ فلسفہ کا بھی نہایت عمیق فہم ظاہر ہوتا ہے۔ وہ صوفیہ کی تصانیف سے پوری طرح واقف تھے اور ہر دعویٰ کی جانچ پڑتال بڑی صفائی کے ساتھ کر سکتے تھے۔ مگر ان کا تبلیغی مقصد ان کے نظری علم پر مبنی نہیں تھا۔ ان کے تیقنات کا سب سے زیادہ عجیب عنصر یہ ہے کہ ان میں سے اہم ترین تیقن یعنی وحدت الوجود کا رد انہیں اپنی انتہائی خواہش کے برخلاف حاصل ہوا تھا۔ یہ تیقن اور اپنے تبلیغی مقصد کا احساس دونوں ان کی واردات قلب پر یکساں مبنی تھے۔“

یہاں اس تفصیل کا موقع نہیں کہ ان واردات قلبی اور حضرت شیخ مجدد الف ثانی کے نظریہ وحدت شہود کا پورا تجزیہ کیا جائے۔ لیکن ڈاکٹر قریشی نے حضرت شیخ کے سلسلے میں جو باتیں کہی ہیں وہ اقبال کی شخصیت، ان کے افکار و نظریات میں اتنی واضح طور پر جھلکتی ہیں کہ ان سے انکار ممکن نہیں مثلاً اقبال بھی واردات قلب سے حاصل ہونے والے علم کو ہی حقیقت کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ دینیات اور فلسفہ دونوں کا عمیق علم اور مطالعہ اقبال کی شخصیت کا ایک جزو ہے اور وہ بھی اپنے دعوؤں کی جانچ پڑتال بڑی صفائی سے کر سکتے ہیں۔ حضرت شیخ مجدد الف ثانی کی طرح علامہ اقبال کے پیش نظر بھی ”راسخ الاعتقادی“ کا احیاء تھا۔ چنانچہ ان کے مشہور خطبات ان کی اسی خواہش اور کوشش کے ترجمان ہیں۔ ان پر ہم تفصیل سے اگلے باب میں گفتگو کریں گے۔ جس طرح علامہ اقبال صوفیوں کے بعض خیالات (جن کا کچھ ذکر ہم حافظ کے سلسلے میں بھی کر چکے ہیں) سے جس طرح اختلاف کرتے تھے اور ان کے تجربات کو رد کرتے تھے یہی مسلک حضرت مجدد الف ثانی کا بھی تھا۔ بقول ڈاکٹر قریشی وہ فرماتے تھے کہ بعض صوفیہ نے جو کچھ کہا ہے وہ ان کی طرف سے

جذبات کا صحیح بیان ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ حقیقت بھی وہی ہے۔ اس سے ان کی عظمت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ جذبے کی یہ شدت بذات خود ایک ایسا تجربہ ہے جو مجد و شرف کا حامل ہے۔ مگر صوفیوں کے انحرافی اقوال کو مسترد کر دینا چاہیے کیونکہ وہ حالت سکر میں کہے گئے ہیں۔ ہمیں ڈاکٹر قریشی کے اس تجزیہ سے پورا اتفاق ہے کہ یہ بڑی انقلابی تعلیمات تھیں۔\*

حضرت مجدد الف ثانی نے سلسلہ نقشبندیہ کی ایک نئی شاخ قائم کی جو مجددیہ کے نام سے مشہور ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی نے اپنے مریدوں اور افراد حکومت کو جو مکتوبات لکھے ہیں ان میں اپنے خیالات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے وعظ و تلقین، ہدایت و تاکید کے ذریعے سے لوگوں کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ شعائر اسلامی کو جہاں ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے بحال کریں اور بالخصوص وہ لوگ جو اہم اور ذمہ دار عہدوں پر فائز ہیں یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ عام لوگوں میں صحیح اور سچے اسلام اور اسلامی ضابطہ حیات کے نفاذ پر زور دیں۔ مجدد الف ثانی کی تعلیمات کا برصغیر میں راسخ الاعتقادی کے احیاء اور تقویت میں بڑا حصہ ہے، اور ان کی تعلیمات کا اثر ان کے بعد بھی کارفرما رہا جس کی جھلک علامہ اقبال کے افکار و اشعار میں بھی ملتی ہے۔\*\*

\* اس بحث کا ایک اچھا خلاصہ ڈاکٹر اشتیاق حسین کے یہاں موجود ہے۔  
 \*\* مختصر حالات یہ ہیں: نام شیخ احمد سرہندی الفاروق النقشبندی، ولادت ۱۵۹۷ء - ۱۶۷۲ء۔ والد شیخ عبدالاحد ایک عالم و فاضل بزرگ تھے، جو خود سلسلہ چشتیہ سے منسلک تھے، درسی علوم کے علاوہ تصوف کی ابتدائی تعلیم بھی اپنے والد سے حاصل کی، اور ایک صوفی کامل شاہ کمال کی تربیت سے سلسلہ قادریہ میں شریک ہو گئے۔ سترہ سال کی عمر میں تعلیم کی تکمیل کے بعد تصوف کی طرف زیادہ توجہ ہوئی اور خواجہ باق باللہ دہلوی کے زیر ہدایت سلسلہ نقشبندیہ میں شامل ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنا تبلیغی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ان اکابر کے علاوہ جن کا سطور بالا میں ذکر کیا گیا علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کی نظم و نثر میں بعض اور صوفیائے کرام کے حوالے بھی ملتے ہیں جن کو خاص صفات کی علامت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیانہ کردار اور تصوف کی تعلیم و مسلک میں وہ کون سے عناصر تھے جن کو علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) نے پسند کیا ہے یا ان کی تلقین کی ہے۔ ان میں سے بعض کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔

(۱) حارث بن اسد المحاسبی :

طبقہ اول کے صوفیہ میں ہیں۔ تذکرہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ فقہ و حدیث، کلام و نصوف میں مرتبہ اعلیٰ رکھتے تھے۔ ابوالقاسم قشیری نے عبداللہ بن حنیف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمارے شیوخ میں پانچ کی اقتدا کرو اور باقیوں کے احوال خود ان کے حوالے کرو، اور ان پانچ میں پہلا نام حارث بن اسد المحاسبی کا ہے۔ امام غزالی بھی ان سے متاثر ہیں اور ان کی تعریف کرتے

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اور اصلاحی کام شروع کیا۔ ۱۶۱۸ء میں جہانگیر نے ان کو قید کر دیا اور اگلے سال رہا کیا۔ ترک جہانگیری کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد میں جہانگیر نے آپ کے متعلق اپنی رائے بدل دی تھی اور آپ کو بعض تحائف بھی پیش کیے تھے جو آپ نے قبول فرمائے۔ ۵۱۰۳ھ مطابق ۲۹ نومبر ۱۶۲۲ء کو انتقال ہوا۔ تصانیف میں : (۱) شرح رباعیات (۲) رسالہ مبداء و معاد (۳) معارف لدنیہ (۴) رسالہ تعلیقات تہلیبہ ، تعلیقات عوارف ، اور (۵) مکتوبات جو تین جلسوں میں دفتر اول ، دوم و سوم ہیں۔ دفتر اول در المعرفت ہے ، دفتر دوم نور الحقائق اور دفتر سوم معرفت الحقائق۔ تینوں دفتر آپ کی حیات میں مرتب ہو چکے تھے۔ ایک اچھا ادیشن مکتوبات امام ربانی کے نام سے لکھنؤ سے ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا تھا۔

ہیں۔ ان کے مسلک میں قرآن حکیم، احادیث نبوی، اقوال صحابہ کی پابندی نظر آتی ہے اور جن کو صوفیہ کی شطحیات کہتے ہیں ان سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کی وفات ۵۸۵۲ھ - ۵۸۵۷ھ میں ہوئی۔ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) نے اپنے ایک خط میں ڈاکٹر ظفر الحسن کے نام ان کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن خود بڑے پایہ کے عالم، فلسفہ کے استاد اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں شعبہ فلسفہ کے پروفیسر اور صدر تھے۔ ان سطور کے مصنف کو بھی ڈاکٹر ظفر الحسن مرحوم کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہے۔ انہیں کی نگرانی میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے حضرت مجدد الف ثانی کے فلسفہ و فکر پر تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ اس سے ڈاکٹر ظفر الحسن مرحوم کے میلان و مذاق اور علامہ سے ان کے تعلق کی نوعیت کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس خط میں (مورخہ ۱۳ دسمبر ۱۹۴۵ء) مشمولہ اقبال نامہ جلد اول ص ۶۸ - ۶۹) علامہ فرماتے ہیں :

”آپ کے شاگرد رشید مجد عمرالدین صاحب نے کچھ عرصہ گزرا مجھے الغزالی پر ایک چھوٹی سی کتاب ارسال فرمائی تھی، ان سے کہہ کر کہ وہ مارگریٹر اسمتھ کی کتاب (An Early Mystic of Baghdad) حارث ابن اسد المحاسبی کا جو چند ماہ قبل شائع ہوئی، مطالعہ کریں۔ انہیں چاہیے کہ اس کتاب کا ایک ایک لفظ نہایت غور سے پڑھیں۔ اس کتاب سے نہ صرف انہیں غزالی کی تعلیمات سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی بلکہ غزالی کی مدد سے مشرق و مغرب کے یہودی اور عیسائی تصوف پر محاسبی کے اثرات کا بھی معقول اندازہ ہو سکے گا۔“

(۲) فضیل بن عیاض (رحمۃ اللہ علیہ) :

علامہ اقبال نے ان کا ذکر ’پاک مردان‘ و ’عارفان‘ کے سانچہ کیا ہے۔ جاوید نامہ میں سیر افلاک میں ایک مقام پر آواز ازاں آتی

ہے اور رومیؒ سے فرماتے ہیں :

من بہ رومی گفتم این صحرا خوش است  
در کہستان شورش دریا خوش است

من نیام از حیات این جا نشان  
از کجا می آید آواز اذان

اور مولانا رومی (رحمة الله علیہ) جواب دیتے ہیں:

زائرانِ این مقامِ ارجمند  
پاکِ مردان از مقاماتِ بلند

پاکِ مردانِ جونِ فضیلؒ و بوسعیدؒ  
عارفانِ مثلِ جنیدؒ و بایزیدؒ

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ فضیل بن عیاض قزاقی کرتے تھے بلکہ قزاقوں کے سردار تھے ، ایک مرتبہ کسی قافلے کو لوٹ رہے تھے کہ قافلہ والوں میں سے کسی نے قرآن حکیم کی یہ آیت تلاوت کی :  
الم یان اللذین آمنوا ان تخشع قلوبہم لذكر الله (کیا ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں وہ وقت نہیں آیا کہ ان کے قلوب اللہ کے ذکر سے خشوع حاصل کریں) - یہ سن کر فضیل پر ایسا لرزہ طاری ہوا کہ قزاق سے تائب ہو کر خوفِ الہی کے احساس میں ڈوب گئے -  
ہارون الرشید کے ہم عصر تھے لیکن سرکاری ملازمت اور خلفا کی صحبت سے گریز کرتے تھے اور کبھی سامنا ہوتا تو نہایت جرأت اور ہمت سے ان پر تنقید کرتے اور اصلاحِ حال کی طرف متوجہ کرتے -



### ۳ - ابو سعید ابو الخیر :

فضیل بن عیاض (رحمۃ اللہ علیہ) کے ساتھ ”جاوید نامہ“ میں علامہ نے ابو سعید ابوالخیر (رحمۃ اللہ علیہ) کا بھی ذکر کیا ہے ۔ شیخ ابو سعید بن فضل اللہ بن ابی الخیر نواح خراسان میں پیدا ہوئے ۔ مشہور فقیہ و عالم ابو عبد اللہ حصری سے فقہ کا درس لیا، ابو العباس احمد قصاب (رحمۃ اللہ علیہ) اور ابوالحسن خرقانی (رحمۃ اللہ علیہ) سے تصوف کی تعلیم پائی ۔ ابو عبدالرحمان سلمی کے خلیفہ تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ فارسی شاعری میں صوفیانہ خیالات سب سے پہلے آپ ہی نے اختیار کیے ۔ تصوف میں ان کا مسلک یہ تھا کہ انسان معاشرہ میں رہ کر تزکیہ نفس اور تصفیہ قلب اختیار کرے ۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ لوگوں نے کہا کہ فلاں شخص پانی ہر چلتا ہے ۔ آپ نے فرمایا انسان کے لیے اس میں کیا بات کمال کی ہے ، مرغان آبی بھی تو پانی ہر چلتے ہیں ۔ پھر کسی نے کہا فلاں شخص ہوا میں اڑتا ہے ۔ فرمایا یہ کوئی خاص بات نہیں حقیر مکھی اور چبل کوئے ہوا میں اڑتے پھرتے ہیں ۔ پھر کسی نے کہا فلاں شخص ایک لمحہ میں ایک شہر سے دوسرے شہر میں پہنچ جاتا ہے ۔ فرمایا شیطان ایک لمحہ میں مشرق سے مغرب جا پہنچتا ہے ۔ پھر فرمایا تصوف میں ایسی باتوں کی زیادہ قدر نہیں ۔ مرد تو وہ ہے کہ لوگوں میں بیٹھے اٹھے ، معاملات دنیا کو ادا کرے ، شادی بیاہ کرے ، معاشرے میں حقوق و فرائض ادا کرے اور اس کے ساتھ ایک لمحہ کے لیے خدا کی یاد سے غافل نہ ہو ۔ ان کی شاعری میں عشق الہی کے مضامین بکثرت ہیں ۔ علامہ اقبال نے ان کو ’پاک مردان‘ میں اسی لیے شمار کیا ہے کہ ترک دنیا کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ دنیا میں رہ کر نیکی اور ہدایت کا راستہ اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں کہ یہی اسلام کی تعلیم اور اسلامی نظریہ حیات بھی ہے ۔

اسی سلسلے میں حضرت جنید بغدادی (رحمة الله عليه) کا بھی ذکر ہے۔ ان کے بارے میں حضرت شیخ الہجویری (رحمة الله عليه) فرماتے ہیں: ۱۷

”شیخ مشائخ اندر طریقت و امام ائمہ اندر شریعت ابو القاسم الجنید بن محمد بن الجنید القواریری (رضی اللہ عنہ) مقبول اہل ظاہر و ارباب القلوب بود و اندر فنون علم کامل و در اصول و فروع و وصول و معاملات مفتی و امام و اصحاب ابو ثور بود، ویرا کلام عالی و احوال کاملست تا جملہ اہل طریقت بر امامت وے متفق اند و پیچ مدعی و متصرفی را در وے بحال اعتراض و اعراض نیست۔“

ہجویری نے حضرت جنید بغدادی (رحمة الله عليه) کے بعض ارشادات نقل کیے ہیں جن سے ان کے مسلک اور علامہ اقبال کی ان سے عقیدت کا سراغ ملتا ہے :

”گفت کلام الانبیا نبا عن الحضور و کلام الصدیقین اشارة عن المشاهدات سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاہدات، صحت خبر از نظر بود و ازان مشاہدات از فکر و خبر جز از عین نتوان داد و اشارت جز بغیر نباشد۔“

علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ”ذوق و شوق“ میں حضرت جنید (رحمة الله عليه) کے فکر کی طرف یوں اشارہ کیا ہے :

شوکتِ منجر و سلیم تیرے جلال کی نمود  
فقرِ جنید و بایزید نیرا جالِ بے نقاب

اور ارمغان حجاز میں فرماتے ہیں :

دگر بہ مدرسہ ہائے حرم نمی بینی  
دلِ جنید و نگاہِ غزالی و رازی

یہ 'فقر جنید' اور 'دل جنید' وہی ہے جس کا ذکر علامہ اقبال نے صحیح اسلامی تصوف کے سلسلے میں بار بار کیا ہے۔ حضرت جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کی تعلیمات بھی اسی اسلامی تصوف کے مطابق ہیں۔ تذکرۃ الاولیاء میں شیخ فرید الدین عطار جنید کے حوالہ سے فرماتے ہیں :

”این راہ کسی یابد کہ کتاب ہر دست راست گرفتہ باشد ،  
و سنت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہر دست چپ و در  
روشنائی دو شمع می رود تا نہ در شبہت افتد نہ در ظلمت  
بدعت۔“

حضرت جنید بغدادی کے یہاں عشق الہی کا ذکر اس کثرت سے ہے کہ اسے ان کے صوفیانہ مسلک میں نمایاں حیثیت حاصل ہے۔

اس باب میں ہم نے جن اکابر صوفیہ کا ذکر کیا ان کے علاوہ کلام اقبال میں بعض اور اکابر کے نام ملتے ہیں جن کا تاریخ تصوف اسلام میں بڑا پایہ ہے۔ مثلاً :

- (۱) حضرت ابوسعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ
- (۲) حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ
- (۳) امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
- (۴) حکیم سنائی غزنوی رحمۃ اللہ علیہ
- (۵) حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ
- (۶) حضرت سید احمد رفاعی رحمۃ اللہ علیہ
- (۷) حضرت شمس تبریز رحمۃ اللہ علیہ
- (۸) حضرت جسام الحق ضیاء الدین رحمۃ اللہ علیہ
- (۹) عراقی رحمۃ اللہ علیہ
- (۱۰) شیخ محمود شبستری رحمۃ اللہ علیہ

- (۱۱) حضرت امیر خسرو رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۲) خواجہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۳) سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۴) جامی رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۵) عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۶) حضرت میاں میر رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۷) پیر غلام حیدر شاہ رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۸) بابا تاج الدین ناگپوری رحمۃ اللہ علیہ  
 (۱۹) شاہ سلیمان پھلواری رحمۃ اللہ علیہ  
 (۲۰) پیر سید مہر علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ\*

اس ساری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال نہ صوفیوں کے مخالف تھے نہ تصوف کے ، ہاں ان کے نزدیک تصوف وہی اسلامی اور حقیقی تصوف تھا جس کی بنیاد قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر تھی اور جو بنیادی طور پر اسلام کی روح سے ہم آہنگ تھا اور جس میں رہبانیت یا زندگی سے گریز کی بجائے ایک مشت نظریہ حیات کی تلقین تھی اور یہ نظریہ حیات اسلامی نظریہ حیات تھا جس کے علامہ اقبال نمائندہ بھی تھے اور علمبردار بھی ۔

---

\* اس سلسلے میں منجملہ اور تصانیف و تالیفات دیکھیے: اقبال کے محبوب صوفیہ ، اعجاز الحق قدوسی ، مطبوعہ اقبال اکادمی لاہور ، جنوری

## کتابیات

باب سوم : اقبال اور صوفیائے کرام -

۱ - The Development of Metaphysics in Persia -

۲ - پیام مشرق ، علامہ اقبال -

۳ - ایضاً -

۴ - ایضاً -

۵ - اسرار خودی -

۶ - تاریخ مشائخ چشت

۷ - اقبال کے محبوب صوفیہ

۸ - تاریخ مشائخ چشت -

۹ - سرود رفتہ ، علامہ اقبال

۱۰ - تاریخ مشائخ چشت -

۱۱ - کشف المحجوب -

۱۲ - ہال جبریل -

۱۳ - ہر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -

۱۴ - ایضاً -

۱۵ - جاوید نامہ -

۱۶ - تاریخ مشائخ چشت -

۱۷ - کشف المحجوب -

باب چہارم

تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو

اور

علامہ اقبال

## باب چہارم

# تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو

### اور

## علامہ اقبال

ایک مشہور مقولہ ہے کہ ”تصوف برائے شعر گفتن خوب است“ واقعہ یہ ہے کہ شاعری بالخصوص فارسی اور اردو شاعری جس میں برصغیر پاک و ہند کے علاوہ ایران و افغانستان کے شعرا اور دانشوروں کی بھی صدیوں کی تخلیقی کاوشیں شامل ہیں، صوفیانہ مضامین و مسائل کا ایک بہت بڑا گنجینہ ہے۔ ان شعرا سے قطع نظر جو عملاً صوفی تھے، کسی خاص صوفیانہ مسلک سے تعلق رکھتے تھے یا کسی خاص سجادہ، خانقاہ یا سلسلہ سے وابستہ تھے، عام شعرا جن کا موضوع عشق و عاشقی، بلکہ رندی و شاہد بازی ہے، انہوں نے تصوف کے رائج اور رسمی مضامین کو موضوع سخن بنایا ہے اور یہ لے یہاں تک بڑھی کہ بعض ناقدین ایسے مضامین کو بھی کھینچ تان کر حقیقت و معرفت کے رموز میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں اور گویا اس طرح اپنی رندی و بادہ آشامی، حسن پرستی بلکہ ہوا و ہوس کو بھی ’چادر عصمت‘ اڑھانے کی سعی لا حاصل کرتے ہیں۔ مولانا شبلی اس کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:

”فارسی شاعری اس وقت تک قالب بیجان تھی جب تک اس میں تصوف کا عنصر شامل نہیں ہوا۔ شاعری اصل میں اظہار جذبات کا نام ہے۔ تصوف سے پہلے جذبات کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔ قصیدہ مداحی اور خوشامد کا نام تھا، مثنوی واقعہ نگاری تھی، غزل زبانی باتیں تھیں، تصوف کا اصلی ماہمہ ”خمیر عشق حقیقی ہے، جو سرتا پا جذبہ اور جوش ہے۔ عشق حقیقی کی بدولت مجازی کی بھی قدر ہوئی اور اس آگ نے تمام سینہ و دل گرما دیے۔ اب زبان سے جو کچھ نکلتا تھا گرمی سے خالی نہیں ہونا تھا۔ ارباب دل ایک طرف اہل ہوس کی بانوں میں بھی تاثیر آگئی۔“

علامہ شبلی کے اس بیان سے ہمیں اس حد تک اتفاق ہے کہ تصوف کا عنصر شامل ہونے سے فارسی شاعری کی وسعتوں میں اضافہ ہوا لیکن اگر شاعری شدید جذبات کے اظہار کا نام ہے تو صرف تصوف کو جذباتی یا عشقیہ شاعری کا محرک قرار دینا دشوار ہے۔ دل میں گرمی صرف نصوف کے مسائل یا صوفیانہ انداز بیان سے پیدا نہیں ہوتی، اس کی تحریک اس جذبے سے ہوتی ہے جو بقول نواب مصطفیٰ خان شیفتہ رگ رگ میں آگ لگا دیتا ہے :

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ  
اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

ہاں یہ ضرور ہے کہ صوفیانہ شاعری میں عشق الہی کا مضمون ایک بنیادی عنصر ہے اور اس عشق میں مبتلا ہونے والوں نے اس آگ کو اسی طرح بالکل شاید بعض صورتوں میں شدید تر محسوس کیا ہے جس طرح گوشت و پوست کے عام انسانوں نے اس کی لذت کو چکھا۔ لیکن یہ تو صوفیانہ شاعری کا صرف ایک مضمون ہے اور اس میں حقیقت و معرفت کے مضامین کو بھی



جائے پہچانے مجازی اشاروں ، علامتوں اور حکایتوں کے وسیلہ سے بیان کیا گیا ہے ۔ اصل مضامین و مسائل دراصل تصوف کے فکری یا فلسفیانہ پہلو سے تعلق رکھتے ہیں جن کا حل فلسفی عقل و خرد کی مدد سے اور صوفی تجربے ، احساس اور وجدان سے تلاش کرتا ہے ۔ علامہ اقبال ارشاد فرماتے ہیں :

”لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ کے خالص عقلی منہاج کا اطلاق کیا مذہب پر بھی ہو سکتا ہے ؟ فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق ۔ وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو ۔ اس کا منصب یہ ہے کہ فکر انسانی نے جو مفروضات بلا جرح و تنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے ۔ معلوم نہیں اس جستجو کی انتہا کیا ہو ، انکار یا اس امر کا صاف اعتراف کہ عقل محض کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ناممکن ہے \* برعکس

۲ ۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ : ترجمہ نذیر نیازی ، طبع ہزم اقبال ، لاہور : ۱۹۵۸ء ، پہلا خطبہ ، ص ۱-۲ ۔

\* منجملہ اور واقعات کے امام غزالی کی صورت حال پیش نظر رکھیے جن کا یہ اقتباس المنقذ کے حوالے سے علامہ نے ایران میں ما بعد الطبیعیات کے ارتقا (ص ۶۰) میں نقل کیا ہے :

”بچپن سے میری عادت تھی کہ مسائل کے بارے میں خود غور و فکر کرتا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں نے ادعا اور تحکم کے خلاف بغاوت کردی اور وہ تمام عقاید جو بچپن سے میرے ذہن میں موجود تھے ان کی حقیقی اہمیت معدوم ہو گئی ۔ میں خیال کرنے لگا کہ ایسے ادعائی احکامات یہودیوں ، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے ماننے والوں میں یکساں طور پر مسلمات میں تھے ۔ حقیقی علم کا کام تمام شکوک و شبہات کا ازالہ ہے ۔ مثلاً یہ صاف ظاہر ہے کہ دس تین سے زیادہ ہوتے ہیں ، اب اگر کوئی شخص جو اپنے عصا کو سانپ سے زیادہ ہوتے ہیں ،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس کے مذہب کا جوہر ہے ایمان اور ایمان کی مثال یہ ہے کہ بے منت عقل جسے اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی شاعر نے ”رہزن“ کہا ہے اور جو انسان کے دل زندہ رہے اس کی عقلی دولت چھین لیتا ہے ایک پرند کی طرح اپنا ’بے نشان‘ راستہ دیکھ لیتا ہے۔“

علامہ اقبال نے جس شاعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ حضرت خواجہ فریدالدین عطار ہیں جو صوفی اور شاعر دونوں حیثیتوں سے اکابر میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں علامہ شبلیؒ نے لکھا ہے کہ حکیم سنائی کے بعد انہوں نے صوفیانہ شاعری کو موضوعات اور اسالیب دونوں کے اعتبار سے بڑا فروغ بخشا اور ان کی بدولت قصیدہ، غزل، رباعی وغیرہ تمام اصناف سخن میں تصوف کا عنصر شامل ہو گیا اور ان کے اشعار کی تعداد لاکھ سے اوپر بتائی ہے۔ مثنویاں بھی کثرت سے لکھی ہیں، ان میں منطق الطیر بھی ہے۔ اس کے منظوم اور نثری ترجمے اردوئے قدیم کے دکنی دور میں بکثرت ہوئے اور اسے صوفیانہ مسائل و معاملات کی ایک معتبر دستاویز کی حیثیت حاصل ہے۔ علامہ نے جس شعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے :

(پہلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

میں بدلنے کی قوت کی بناء پر اس کے برخلاف (یعنی تین کو دس سے زیادہ) ثابت کرنے کے لیے اپنی اس قوت کا واسطہ دے تو یقیناً یہ ایک عجیب و غریب بات ہوگی۔ اگرچہ اس سے مسئلہ زیر بحث کا یقین حاصل نہیں ہوگا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ غزالی نے علم حقیقی کے مختلف دعویداروں کا تجزیہ کیا اور بالآخر انہیں یہ علم حقیقی یا یقین کامل تصوف میں نصیب ہوا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

تا غزالی درس اللہ ہو گرفت

ذکر و فکر از دودمان او گرفت

(جاوید نامہ، ص ۱۵۸)

زانکہ این علم لزج چون رہ زند  
بیشتر راہ دل آگہ زند

خطبات کے مترجم نذیر نیازی صاحب کا بیان ہے کہ علامہ نے یہ شعر اس درد بھرے دل سے نشید فرمایا کہ آنکھوں میں آنسو آگئے۔ ویسے خواجہ صاحب کا مسلک وحدت وجود کا تھا جس کی علامہ تائید نہیں فرماتے تھے لیکن علم و عشق کے موازنہ میں ان کا مسلک اور نقطہ نظر وہی تھا جس کی طرف خواجہ صاحب نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

تصوف کے بارے میں شاعری سے قطع نظر علامہ اقبال کے افکار، مضامین و مقالات میں جن کا موضوع فلسفہ، مابعد الطبیعیات اور متعلقہ امور و مسائل ہیں کا جائزہ لینے سے پہلے تصوف کے اس پہلو کا بعض اور زاویوں سے مختصر جائزہ لینا مناسب ہوگا۔ ان میں سب سے اہم اس کا نفساتی پہلو ہے۔ تصوف کے معاملات دراصل نفسیات وارداتِ روحانی کا ایک موضوع ہیں لہذا پہلے اسی پہلو پر گفتگو کر لیں۔

ولیم جیمز کا قول ہے :

”مذہبی صداقت کی نسبت بعض روحانی لوگوں میں ایک خاص قسم کے انداز ادراک کا دعویٰ ملتا ہے جس کو مستشزم، سربت یا تصوف کہتے ہیں۔“

اس خاص قسم کے ادراک کی نوعیت کی تفصیل ولیم جیمز نے گلے خطبات میں کی ہے۔ پہلے وہ بیان کرتا ہے کہ تصوف، صوفیانہ احوال و اعمال عقلاً کچھ بدنام سی چیزیں ہیں اور

۴۔ نفسیات وارداتِ روحانی، اردو ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۵ء، ص ۵۵۶، و ما بعد۔

بہت سے لوگ ان کو شطحیات اور مجذوب کی بڑ سمجھتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ کچھ مبہم سی جذباتی یا ہیجانی کیفیات ہیں جن کی تائید نہ واقعات سے ہوتی ہے اور نہ منطق سے اور بعض لوگ مادی اور جسمانی وسائل کے بغیر انتقال خیال یا مردوں کی ارواح کو بلانے کا نام Mysticism ہے۔ ایک حد تک ولیم جیمز کا یہ احساس ٹھیک ہے۔ آج بھی بعض لوگ جو صرف عقل اور منطق کا ہی سہارا لے سکتے ہیں وہ ان کیفیات اور حالات کا کیسے اندازہ لگا سکتے ہیں جن کی نوعیت سے وہ ناواقف ہیں اور جو صرف تجربے کی چیز ہیں۔ ممکن ہے مردوں کی ارواح کو بلانے کا نام مغرب میں کہیں Mysticism یا تصوف ہو تو ہو، مشرق میں جہاں تصوف کے مسلک نے کتنے ہی روپ اور رنگ اختیار کیے کم از کم تصوف کا یہ منصب یا مسلک نہیں رہا۔ ہاں مادی وسائل اور ذرائع ابلاغ کے بغیر انتقال خیال جس کو صوفی توجہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ممکن ہے۔

ولیم جیمز نے تصوف کی پہچان اور تمیز کے لیے چار علامتیں بتائی ہیں۔ بقول اس کے پہلی علامت یہ ہے کہ جس کو بھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے وہ اسے ناقابل بیان سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی عام زبان اور ادراک کے عام سانچے اس معاملے میں بے کار اور بے بس ہیں۔ ”کوئی صاحب حال شخص محض صاحب قال کو سمجھا نہیں سکتا۔“ ولیم جیمز کے بقول یہ معاملات تجربے سے تعلق رکھتے ہیں اور جو خود اس تجربے سے نہ گزرا ہو وہ اسے کیسے محسوس کر سکتا ہے۔ جو شخص آگ سے نہ جلا ہو وہ محض کسی کے بتانے یا تجربہ بیان کرنے سے اس سوز اور اذیت کا کوئی اندازہ نہیں لگا سکتا۔ بقول ولیم جیمز ان تجربات کی مشابہت عقلی افکار کی بجائے تائراتی کیفیات سے ہے۔ اگر کوئی ایسا تاثر ہے جو سننے والے نے کبھی محسوس نہیں کیا تو کسی شرح و بیان سے

یہ کیفیت سمجھائی نہیں جا سکتی - آگے چل کر یہ مصنف ایک بہت سادہ سی مثال دیتا ہے اور لکھتا ہے کہ کسی مادر زاد اندھے کو کسی ترکیب ، بیان ، شرح و تشریح ، تشبیہ و مثال سے روشنی کا علم نہیں ہو سکتا خواہ کوئی شخص اس کو عمر بھر طرح طرح سے سمجھاتا رہے - اسی طرح عاشق کی کیفیت کوئی ایسا شخص نہیں سمجھ سکتا جو خود کبھی عاشق نہ ہوا ہو - ع

ذوقِ ابنِ بادہ نہ دانی بخدا تا نہ چشی

اور بہارا اردو کا شاعر اپنے انداز میں کہتا ہے :  
لطفِ مے تجھ سے کیا کہوں زاہد  
ہائے کعبخت تو نے پی ہی نہیں

تو جب بادہ و جام کا یہ حال ہو تو پھر اعلیٰ و ارفع روحانی کیفیات اور تجربات کو ایک ایسا شخص کیونکر سمجھ سکتا ہے جس نے اس وادی پر خار میں قدم بھی نہ رکھا ہو - یہی خواجہ فرید الدین عطار فرماتے ہیں :

صوفیٰ نتوان بکس آسوختن  
در ازل این خرقہ باید دوختن

نصوف سیکھنے سکھانے کی چیز نہیں ، انعام ازلی ہے جس کے حصہ میں آیا اسے یہ دولت ملی - علامہ اقبال فرماتے ہیں :

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی  
سکھائے کس نے اسماعیلؑ کو آدابِ فرزندگی

یہی 'فیضانِ نظر' ہے جو اس وادی کا رہبر و رہنما ہے -

ولیم جیمر کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ تجربہ ناقابلِ بیان ہوتا ہے ، اسی لیے صوفیا اپنے تجربات و کیفیات و معاملات کو سوائے اُن لوگوں کے جو ان تجربات اور مراحل سے خود گزر

چکے ہوں بیان نہیں کرتے - علامہ اقبال اسے 'شنید' و 'دید' کی اصطلاح میں فرماتے ہیں :

گفت دین عامیان ؟ گفتم شنید  
گفت دین عارفان ؟ گفتم کہ دید  
(جاوید نامہ ص ۳۷)

اور

عصر حاضر را خرد زنجیر پا ست  
جان بے نا بے کہ من دارم کجا ست  
(جاوید نامہ ص ۳۷)

ولیم جیمز صوفی کی دوسری علامت یہ بتاتا ہے کہ اس قسم کا صاحب حال شخص اپنی شعوری کیفیت کو جذبہ و تاثر سے مشابہ ہونے کے باوجود علم و عرفان کی کیفیت سمجھتا ہے جس کی بدولت حقیقت حیات کی انہاء گہرائیاں اس پر منکشف ہوتی ہیں جہاں استدلال عقل کی رسائی نہیں - وہ ان کو نور حقیقت اور ماہیت صداقت محسوس کرنا ہے اگرچہ وہ ان دو دوسروں پر واضح نہیں کر سکتا - ان کے مستند اور قابل اطاعت ہونے کا حق الیقین ان کا لارسی عنصر ہے جو صاحب حال کی تمام زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے -

ان دو علامتوں کو ولیم جیمز ایک حد تک صوفی یا صوفیانہ حال کی علامات تسلیم کرتا ہے کہ جہاں یہ دونوں موجود ہوں ایسے احوال کو صوفیانہ احوال قرار دینا چاہیے - یہ دونوں صورتیں صوفیا کے اپنے بیانات کی بھی تائید کرتی ہیں - ان کے علاوہ وہ دو اور علامتیں بتاتا ہے جو اس کے بقول اس قدر واضح تو نہیں ہیں مگر اکثر صوفیانہ احوال میں پائی جاتی ہیں : ان میں پہلی صورت یا علامت یہ ہے کہ یہ حالتیں نہ مستقل ہوتی ہیں اور نہ دیر پا - بقول

اس کے ایسا بہت شاذ ہوتا ہے کہ طویل عرصے تک یہ کیفیت باقی رہے ورنہ عام طور پر نصف ساعت ایک دو گھنٹوں کے بعد صاحب حال اپنے معمولی شعور میں واپس آ جاتا ہے اور ان کے گزر جانے کے بعد حافظے میں بھی ان کا پوری طرح اعادہ نہیں ہو سکتا البتہ جب ایسی کسی حالت یا کیفیت کا اعادہ ہوتا ہے یعنی اس کی تکرار ہوتی ہے اور وہ حالت پھر طاری ہوتی ہے تو وہ اس کو پہچان لیتا ہے۔ اگر اس طرح کا اعادہ یا تکرار بار بار ہو تو وہ کیفیت یا حال زیادہ دیر پا اور ترقی یافتہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کی وسعت اور اہمیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ صوفیا نے اس کیفیت کو مقامات کے ظلم سے موسوم کیا ہے۔

حال و مقام کی تعریف میں صوفی کہتے ہیں :

”حق تعالیٰ کی جانب سے جو واردات سالک کے دل پر مثل قبض و بسط یا حزن و طرب یا ہیبت و انس، یا مستی و بے خودی یا از اقسام دیگر اچانک وارد ہوں حال ہے۔ سالک کی بے عملی اور بے التفاتی سے حال زائل ہو جاتا ہے۔ جب حال دائمی ہو جاتا ہے اور سالک کا ملکہ راسخہ بن جاتا ہے تو اسے مقام کہتے ہیں۔ حال آتا ہے اور جاتا ہے، مقام میں استقلال ہوتا ہے۔ حال سے سابقہ اصحاب تلوین کو رہتا ہے، اور مقام اصحاب تمکین کا حصہ ہے۔ اس لیے حال سے مقام اعلیٰ ہوتا ہے۔“

صوفیا کے بعض سلسلوں میں جو سماع اور غنا کو قبول کرتے ہیں سماع کے دوران جو کیفیت بے اختیاری وجد کی صورت اختیار کرتی ہے اسے بھی حال کہتے ہیں۔ یہ کیفیت کسی خاص مرحلہ پر کسی خاص شعر، نغمہ، آہنگ، صوت یا مضمون سے پیدا ہوتی ہے۔

ظاہر ہے یہ مقام استقلال نہیں لیکن اس حال کو بھی اہل قال کا سمجھنا سمجھانا دشوار ہے -

آخری علامت کے سلسلے میں ولیم جیمز لکھتا ہے کہ ارادہ یا کوشش سے باوجود سے یا خاص جسمانی اعمال سے ان احوال کے وارد ہونے کا امکان پیدا کیا جاسکتا ہے لیکن بقول اس کے ورود کے بعد صاحب حال کی قوت ارادی بالکل عطل ہو جاتی ہے اور اس کو محسوس ہونا ہے کہ وہ کسی اعلیٰ اور زبردست قوت کے تسلط اور اختیار میں ہے - آگے چل کر یہ مصنف لکھتا ہے کہ صوفی کی یہ حالت ان حالتوں کے مماثل ہوتی ہے جن میں کسی کے اندر کوئی دوسری شخصیت کارفرما ہوتی ہے یا کوئی نبوت کے انداز کی باتیں کرنے لگتا ہے یا بے ارادہ اس کے قلم سے کوئی ہونے لگتی ہے - یہ اور اس قسم کی حالتوں اور صوفیانہ حال میں فرق واضح کرنے ہوئے ولیم جیمز لکھتا ہے کہ یہ حالتیں بعد میں شعور پر کوئی نقش نہیں چھوڑتیں لیکن صوفیانہ حالت جسے وہ 'وجدان' کا نام دیتا ہے اس سے مختلف ہوتا ہے اور اس کے نقوش صاحب حال کے شعور میں باقی رہتے ہیں -

ولیم جیمز نے اس قسم کے روحانی تجربات اور فوق الادراک احساسات اور کیفیات کی بعض مثالوں کا تجزیہ کیا ہے - ان میں بعض مثالیں شعرا (مثلاً ٹبی سن) کی ہیں - بعض مثالیں مصنوعی طریقے سے سکر طاری کرنے کی بھی ہو سکتی ہیں مثلاً ایتھر یا نائٹرس اوکسائیڈ کو ہوا کی آمیزش سے ان کی تیزی کم کر کے سونگھا جائے تو سیرب انگیز حد تک ان سے ایک سری\* شعور پیدا ہوتا ہے - ولیم جیمز خود اپنے ایک تجربے سے اس کی تصدیق کرتا

\* یہ نکتہ لطف سے خالی نہیں کہ ہمارے یہاں دیوانے کو بھی 'سری' کہتے ہیں - غالباً اسی بناء پر کہ اس کے شعور کی نوعیت شعور



ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے :

”ہمارا معمولی بیداری کا شعور ، جسے ہم عقلی شعور بھی کہتے ہیں ، شعور کی ایک مخصوص نوع ہے جس کے گرداگرد کئی انواع شعور اور بھی ہیں ۔ ہمارے معمولی شعور اور ان انواع کے درمیان ہلکا سا باریک پردہ ہے جو بعض حالات میں ہٹ جاتا ہے ۔ شعور کے انواع ممکنہ ہمارے معمولی شعور سے بالکل مختلف ہیں اسی لیے وہ ہمارے عقل و ادراک اور زبان و بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے ۔“

آگے چل کر وہ پول بلڈ کے حوالے سے لکھتا ہے :

”ہم اس روح بسیط و منبسط میں داخل ہو جاتے ہیں ۔ اپنی خودی بھی فراموش ہو جاتی ہے اور باقی سب کچھ بھی غائب ہو جاتا ہے ۔ سب کچھ ایک میں گم ہو جاتا ہے ۔ ہماری زندگی کی جو اساس ہے اس میں نہ کوئی بلند ہے اور نہ کوئی پست ، ایک حیات مطلقہ کے سوا اور کچھ نہیں ۔ اس کے اندر کوئی فرد اپنی انفرادی خودی محسوس نہیں کرتا ۔ وحدت قائم رہتی ہے ۔ کثرت معدوم ہو جاتی ہے ۔ ہر روح ذات مطلقہ بن جاتی ہے ۔ اس خلوت الہیہ میں نہ کوئی دوئی ہے نہ کثرت نہ تضاد ۔ بس ایک دریائے وحدت موجزن ہوتا ہے ۔ حق الیقین میں کوئی مسائل باقی نہیں رہتے ۔ اس میں ماضی ، حال اور مستقبل کی تفریق و تقسیم نہیں ۔ عام فلسفہ اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا ۔ فلسفی کا تو اس کتے کا سا حال ہے جو اپنی دم کو پکڑنے کے لیے تگ و دو کر رہا ہے ۔ وحدت کے متلاطم بحر بیکراں میں نہ محبت ہے نہ نفرت ، نہ لذت نہ الم ، نہ خیر نہ شر ، نہ ابتدا نہ انتہا ، نہ مقصد و غایت ۔“

یہ صورت بالکل ایسی ہے جس کا بیان اکثر وحدت وجود کے قائل صوفیہ کے یہاں بھی ملتا ہے جو ہمہ اوست کے نظریہ کے حامی و پیروں ہیں۔ ولیم جیمز کے فاضل مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم ، جو خود بھی ایک فلسفی تھے، اس ترجمے کا خلاصہ صحابی کے ان اشعار میں پیش کرتے ہیں :

عالم بخروش لا الله هو است  
غافل به گان که دشمن است او یا دوست

دریا به وجود خویش موجی دارد  
خس پندارد که این کشاکش با اوست

یہ بحث ولیم جیمز نے ان لوگوں کے بیانات کی شہادتوں پر کی ہے ، جن پر ایسی حالتیں یا احوال بے ارادہ یکایک یا دواؤں کے اثر سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس کے بعد وہ ہندوؤں ، عیسائیوں ، بدھ مت کے پیروؤں اور مسلمانوں کے بیانات کا تجزیہ کرتا ہے کہ حوالہ اپنی مذہبی زندگی میں اس شعور کے حصول کے لیے کیا کچھ طریقے اختیار کرتے رہے ہیں۔ ہندوستان کے اس مسلک کو وہ یوگ یا یوگا کہتا ہے جس میں مختلف ریاضتوں کے بعد باقاعدہ اور مسلسل کوشش سے غذا کے ضبط ، جسم کے آسن ، تنفس کے انداز ، فکری توجہ اور اختلاف ضبط کے طریقوں سے یوگی ادنیٰ فطری مفاضوں پر غالب آ جاتا ہے اور اپنے جسم و نفس پر قابو پا لینا ہے جسے سادھی کہتے ہیں اور اس حالت میں صاحب حال یوگی پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے جن تک انسان کی عام جبلت یا عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جو علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے وہ ماورائے استدلال علم ہے جو شعور سے جلد تر فوق الشعور سطح پر حاصل ہوتا ہے۔ ویدانتی بیان کرتے ہیں کہ کبھی کسی انسان پر بے ارادہ اور کوشش یک یک بھی اس حالت کا کہ وہ

اپنی حالت یا ماہیت میں ایک آزاد ، قادر مطلق روح ہے ، انکشاف ہوتا ہے ۔ اس کو اپنی اور روح کل کی عینیت لافانی نظر آنے لگتی ہے جو محدودیت سے آزاد اور خیر و شر کے تضاد سے برتر ہے ۔

ولیم جیمز نے اس بحث کو خاصی تفصیل سے لکھا ہے اور متعدد مثالیں پیش کی ہیں ۔ تصوف کے تاریخی پس منظر کی بحث میں ہم ان میں سے اکثر مباحث و موضوعات کا جائزہ لے چکے ہیں اس لیے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں ۔ البتہ غزالی کی خود نوشتہ سوانح عمری کے فرانسیسی ترجمے کے حوالے سے غزالی کے تجربات کا جو بیان ولیم جیمز کے یہاں ہے اس کا ایک اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے :

”جب میں نے اپنی حالت پر غور کیا تو دیکھا کہ میں ہر طرف سے علائق دنیا سے پابزبحیر ہوں اور نفسانی غریبکیں ہر طرف سے حملہ آور ہوتی ہیں ۔ میں جو درس دیتا تھا وہ بھی خدا کے نزدیک کوئی پاکیزہ شے نہ تھی کیونکہ میں نے دیکھا کہ میری علمی کوششیں شہرت و عظمت دنیوی کی خاطر تھیں ۔ میں بغداد کی بڑی درس گاہ میں بڑا امام اور معلم تھا ۔ اس کام اور عہدے کو یک بہ یک چھوڑ دینا آسان کام نہ تھا ، کوئی چھ ماہ تک میں شدید باطنی کش مکش میں مبتلا رہا ، یہاں تک کہ میری زبان بند ہوگئی ۔ اپنے آپ کو عاجز پا کر اور اپنے ذاتی ارادے سے دست بردار ہو کر میں نے اپنے آپ کو پوری طرح خدا کے حوالے کر دیا کیونکہ مجھے اب اس کے سوا نہ کوئی چارہ نظر آتا تھا اور نہ یار و مددگار ۔ خدا نے مجھے جواب دیا ، جیسا کہ وہ ہر اس مصیبت زدہ کو جواب دیتا ہے جو اس کو پکارتا ہے ۔ اب مجھے

جاہ و جلال اور مال و عیال کو ترک کرنے میں کوئی مشکل محسوس نہ ہوئی تھی۔ چنانچہ میں بغداد سے نکل کھڑا ہوا، فقط اشد ضروری اور ناگزیر زاد راہ اپنے پاس رکھ کر باقی جو کچھ بھی تھا، تقسیم کر ڈالا۔ میں شام چلا گیا جہاں میں ۱۰ سال تک رہا۔ میں نے وہاں کوئی شغل اختیار نہیں کیا۔ سب سے اٹک بھلاک خلوت میں میں نے اپنی خواہشوں اور نفس امارہ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور تزکیہٴ نفس سے اپنی سیرت کی تکمیل میں لگا رہا تاکہ میرا دل پوری طرح ذات الہی کی طرف متوجہ ہو سکے۔ اس کارزار نفس میں میں نے وہی طریقے اختیار کیے جو صوفیاء کی تعلیم سے میں نے اخذ کیے تھے، جنہیں میں نے اپنے مطالعہ سے حاصل کیا تھا۔“

جد و جہد کا یہ سلسلہ کم و بیش دس سال کے عرصہ پر محیط ہے۔ اس عرصے میں غزالی جن مراحل سے گزرے، جو تجربات انہیں حاصل ہوئے اور جن کیفیات سے وہ آشنا ہوئے ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ صرف اتنا اعتراف کافی ہے :

”اس خلوت میں مجھ پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوا، جنہیں بیان کرنا نو در کنار ان کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں۔ مجھے یہ یقین ہو گیا کہ صوفیاء کا راستہ خدا کا راستہ ہے۔ وہ اپنے عمل اور اپنے سکون، اپنے ظاہر اور باطن میں نور نبوت سے مستنیر ہوتے ہیں۔“

تصوف یا صوفیانہ تجربات کے اس نفسیاتی تعارف کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ اس باب میں علامہ اقبال کا نقطہٴ نظر کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے خطبات تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات مبارک سے ہی ہو گیا تھا اور آپ دعا فرماتے تھے کہ اے اللہ مجھ کو اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر ، علامہ کے الفاظ یہ ہیں :<sup>۸</sup>

”آگے چل کر صوفیہ اور متکلمین اسلام نے اس سلسلے میں جو خدمات سرانجام دیں وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک نہایت درجہ سبق آموز باب ہیں۔“

جیسا کہ ہم پچھلے ابواب میں مختصر طور پر بیان کر چکے ہیں مختلف ادوار میں مسلمان مفکرین نے مختلف زاویوں اور نظریوں سے حقیقت تک پہنچنے کے لیے جد و جہد جاری رکھی - کبھی محض عقل و منطق سے ، یونانی فلسفہ کی تائید و تقلید سے اور کبھی اس کی تردید سے -

علامہ اقبال کے پہلے خطبہ کا موضوع Knowledge and Religious Experience ہے - علامہ فرماتے ہیں :<sup>۹</sup>

”حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدركات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے فواد یا قلب سے تعبیر کیا ہے۔“

علامہ اقبال اس قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت سمجھتے ہیں ، جس کی پرورش بقول مولانا روم نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے آن پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں - علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے

۸ - محولہ بالا ص ۴ -

۹ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۳ -

بھی غلط نہیں ہونیں۔ لیکن اسے کوئی پراسرار قوت نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا ایک طریقہ یا وسیلہ ہے جس میں باعتبار ”عضویات“ حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس دید سے حاصل ہونے والا علم اور اس علم کے حصول کا یہ ذریعہ اسی قدر قابل اعتماد ہیں جس قدر کوئی اور طریق مشاہدہ یا اس طریق سے حاصل شدہ علم یا ادراک۔ بعض ناقدین اس طرح کے تجربے کو رد کرتے ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس قسم کے مشاہدہ کی بنا واپس اور التباس پر ہوتی ہے اس لیے اسے قبول نہیں کرنا چاہیے۔ علامہ اس دلیل یا دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں :

”مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق۔“ ۱۰

اس طرح کے مشاہدات اور تجربات اور ان کی تنقید و تحقیق کے لیے جستجو کا سراغ تاریخ اسلام کے ہر دور میں ملتا ہے، چنانچہ علامہ اقبال اس سلسلے کا آغاز خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے کرتے ہیں۔ ابن صیاد ایک وارفتہ نفس یہودی تھا، اس کے انداز اور گفتگو نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی طرف متوجہ کیا اور آپ نے اس کی آزمائش کے لیے طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالات و کیفیات کے عالم میں اس کا مشاہدہ کیا۔ ایک مرتبہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک درخت کے پیچھے کھڑے ہو گئے تاکہ ابن صیاد کے کلمات سن سکیں لیکن اس کی ماں نے اسے حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی موجودگی سے متنبہ کر دیا اور اس کی وہ حالت بدل گئی۔ اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی تو ساری حقیقت کھل جاتی۔ علامہ اقبال کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کا اس ولولہ نفس یہودی کا معائنہ معنی خیز تھا جس کی اہمیت کو سمجھنے والے پہلے عالم اسلام میں ابن خلدون نے محسوس کیا اور وہ نتیجہ نکالا جس کو آج کل ”نفوس تحت الشعور“ (Subliminal self) کہتے ہیں۔ علامہ کا خیال تھا کہ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کر لیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے لیکن اس کا کوئی مؤثر علمی منہاج ابھی تک دریافت یا دستیاب نہیں ہوا جس سے ان مشمولات کا تجزیہ کیا جا سکے جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔ شعور ولایت کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ کا ارشاد ہے :

۱۔ صوفیانہ مشاہدات کا پہلا مرتبہ حضوری ہے۔ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر میں ہمیں ذات الہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیانہ مشاہدے کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے (Wholeness)۔ صوفیانہ احوال میں حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے۔

۳۔ صوفی کا حال ایک لمحہ ہے کسی ایسے فرید، وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات کی شخصیت گویا ایک لحظے کے لیے کالعدم ہو جاتی ہے۔

۴۔ صوفیانہ مشاہدات ”بہ اعتبار نوعیت براہ راست تجربے میں آتے ہیں لہذا ان تجربات کو جوں کا توں دوسروں تک پہنچانا

ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے، یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔۔۔۔۔ پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا، لیکن ہمارے بعض دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور یہی مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہونا ہے۔

۵۔ جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں\*۔ لیکن اس کا نہ مطلب نہیں کہ زمان متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اپنی یکتائی کے

\* علامہ کا یہ شعر دیکھیے :

کہو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش  
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

یہ وہی مقام ہے جہاں زمان متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں۔  
اس سلسلے میں علامہ کی مشہور نظم مسجد قرطبہ کا پہلا بند بھی پیش نظر رکھیے :

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا  
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

اور بعض دوسرے اشعار مثلاً :

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا  
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام



بلوجود صوفیانہ مشاہدات اور بہارے روزمرہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے ، گو صاحب حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں ۔ بہر حال صوفیہ ہوں یا انبیاء ، دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آ جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ نبی کی بازگشت سے نوع انسانی کے لیے بڑے دور رس نتائج مترتب ہوتے ہیں ۔

پہلے خطبہ کے اہم موضوعات کے اس تجزیہ سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کو مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں :

۱۔ علامہ اقبال صوفیانہ مشاہدے اور طریقے ، صوفیانہ حال اور اس تک رسائی کے امکانات کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں ۔ محض اس لیے کہ عقل مدرکہ با منطق یا عام معتقدات و تجربات جو ایک طرح کے عضویاتی Physiological ہوتے ہیں ان کی تائید نہیں کرتے ان کو رد نہیں کیا جا سکتا ۔

۲۔ یہ تجربات شعور کے عام تجربات سے مختلف ہوتے ہیں اور ان کا تعلق ایک بالا شعور یا ماورائے شعور عالم سے ہے ۔

۳۔ ان تجربات کی نوعیت ذاتی ، شخصی ، انفرادی ہوتی ہے ، اس لیے پوری طرح ان کو دوسروں تک پہنچانا یا منتقل کرنا دشوار ہے ۔ یہ دشواری ایک تو خود تجربے کی نوعیت کی ہے جسے کسی اور مثال ، ذریعے ، تشبیہ ، استعارے یا حوالے سے بیان نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کوئی بھی مثال یا تشبیہ یا استعارہ یا بیان اس کیفیت یا حال کی پوری ، بھرپور اور صحیح ترجمانی نہیں کر سکتا ۔ جو چیز صرف محسوس کی جا سکتی ہے وہ بیان میں مقید نہیں ہوتی ۔ یہ تجربات

ادراک بالحواس (Sense perception) سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کو سری (Mystic) کہنا چاہیے۔ ”یعنی وہ سب احوال اور مشاہدات کشف، الہام، حدس اور وجدان جو گویا بلا منت حواس بہارے لیے علم کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن کو ایسا ہی طبیعی ٹھہرانا چاہیے جیسے واردات حواس، جیسا کہ خطبات کے مترجم نے وضاحت کی ہے۔ خطبات میں لفظ صوفی اور صوفیانہ (بلکہ تصوف) کا استعمال بھی بطور ایک مخصوص اصطلاح کے ہوا، نہ کہ اس کے عام معنوں میں، اور وہ بھی صرف اس صورت میں جب ان واردات کا تعاقب عام انسانوں سے ہو۔ انبیاء کے مشاہدات اور واردات میں بھی اگرچہ ادراک بالحواس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور اس لیے ان کی اور صوفیانہ واردات کی نوعیت باوجود مشابہت انک سی نہیں۔ انبیاء کے علم کا سرچشمہ وحی الہی ہے جس میں ظاہر ہے غاطی اور خطا کا شائبہ نک نہیں ہوتا۔ ان مشاہدات اور واردات کو صوفیانہ مشاہدات اور واردات سے مشابہت ہے تو صرف انہی کے دونوں صورتوں میں ادراک بالحواس کا عمل معطل رہتا ہے۔ ورنہ انبیاء کے مشاہدات کی حشیت اپنی جگہ پر مخصوص اور منفرد ہے۔

علامہ اقبال کے ان خطبات میں جا بجا اور ان کے اشعار میں بکثرت علم و دانش کی نارسائی کا ذکر ہے :

زندگی لچہ اور شرے ہے علم ہے کچھ اور شرے  
زندگی سوزِ جگر ہے ، علم ہے سوزِ دماغ

اقبال کے نزدیک اس سوزِ دماغ کا مقصد اور مآل اسباب ظاہری اور حیات مادی پر قدرت حاصل کرنا ہے۔ یہ عالم اور حیات مادی جو

ماہہ اور مکان کی دنیا ہے ، اسے اقبال نے دانش برہانی کا نام دیا ہے ۔  
اس کے مقابلہ میں دانش کا ایک عنوان اور اس کی ایک سطح اور بھی  
ہے جسے وہ دانش نورانی کہتے ہیں :

اک دانش نورانی ، اک دانش برہانی  
ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی  
(بال جبریل ، ص ۱۹)

اس طرح اقبال کا نقطہ نظر بنیادی طور پر ان حکماء اور مفکرین  
سے مختلف ہو جاتا ہے جو محض عقل و دانش اور علم و تعقل کو  
ادراک اور عرفان کا وسیلہ قرار دیتے ہیں ۔ اس کے برعکس وہ ان  
صوفیہ کے نقطہ نظر سے قریب تر آ جاتے ہیں جو عرفان و ادراک  
کو وحی ، وجدان ، ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ  
سمجھتے ہیں ۔ ان کے نزدیک فلسفیوں کی موشگافیوں سے ایک  
طلسم خیالی ضرور کھڑا ہو جاتا ہے لیکن اس سے حضوری حاصل  
نہیں ہوتی :

ہینگل کا صدف گہر سے خالی  
ہے اس کا طلسم سب خیالی  
انجام خرد ہے بے حضوری  
ہے فلسفہ زندگی سے دوری

عصر حاضر کا انسان فلسفہ اور دانش برہانی کے نتیجہ میں جن  
علوم و فنون کا مالک بنا ان سے بظاہر اس نے زندگی کے بہت سے  
مسائل حل کر لیے ، مشینوں اور سائنسی ایجادات و انکشافات  
نے ایک حد تک کائنات کے بعض عناصر کو اس کا تابع اور محکوم  
بنا دیا ، لیکن اس دور نے انسان کے لیے بہت سے مسائل بھی پیدا  
کر دیے جن کے حل کی تلاش میں وہ اب بھی سرگرداں ہے ۔

بقول اقبال عقل و خرد انسان کے بعض مسائل کا حل ضرور پیش  
در دہتی ہے لیکن اسے عرفان ذات اس کے ذریعے اور وسیلے سے  
حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس دور کی حالت یہ ہے کہ :

عشق ناہید و خرد می گزردش صورتِ مار  
عقل کو تابعِ فرمان نظر کر نہ سکا

دھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا  
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا  
آج تک فبصلہٗ نفع و ضرر کر نہ سکا

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار لیا  
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(ضربِ کلیم)

علم کی یہ محرومی یا نارسائی عشق سے دور ہوتی ہے۔ جاوید نامہ  
میں یہ اشعار دیکھئے :

علم در اندیشہ می گیرد مقام  
عشق را کاتانہ قلبِ لاینام

علم نا از عشق برخوردار نیست  
جز تماشاخانہٗ افکار نیست

این تماشاخانہ سحرِ سامری است  
علم بے روح القدس افسون گری است

بے تجلی مرد دانا رہ نبرد  
از لکدکوبِ خیالِ خویش مرد  
بے تجلی زندگی رنجوری است  
عقل مہجوری و دین مجبوری است

(جاوید نامہ)

اور ہم مشرق کے یہ اشعار دیکھیے :

جز عشق حکایتی نہ دارم  
پروائے ملامتے ندارم

از جلوۂ علم بے نیازم  
سوزم ، گویم ، تپم ، گدازم

(ص ۱۴۳)

\* \* \*

عقلے کہ جہان سوزد ، یک جلوۂ بیباکش  
از عشق پیاموزد ، آئینِ جہانتابی  
عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد  
از تاب و تبِ رومی تا حیرتِ فارابی

(ص ۱۵۶)

\* \* \*

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم  
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت  
این فروتر رفت و تا گوہر رسید  
آن بگردائے چو خس منزل گرفت

(ص ۱۲۲)

\* \* \*

اور بال جبریل میں ارشاد فرماتے ہیں :  
 نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں  
 خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں  
 نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحکاپی  
 اماں شاید ملے اللہ ہو میں

(ص ۸۳)

\* \* \*

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے  
 نرا دم گرمیِ محفل نہیں ہے  
 گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور  
 چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

(ص ۸۷)

\* \* \*

نے مہرہ باقی ، نے مہرہ بازی  
 جبتا ہے رومی ، ہارا ہے رازی

(ص ۷۱)

\* \* \*

مثالیں اور بھی کلامِ اقبال سے پیش کی جاسکتی ہیں اور بعض مثالیں صوفیانہ مضامین کی بحث میں پہلے پیش بھی کی جا چکی ہیں لہذا ان کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت کے ادراک کے لیے علامہ اقبال کا نقطہ نظر حکما اور فلسفیوں کے بجائے صوفیہ کے نقطہ نظر سے قریب تر ہے اور وہ بھی اکثر و بیشتر وہی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جو صوفیہ کے یہاں رائج ہیں۔ مثلاً علم و ادراک یہی وسیلہ جو تعقل سے مختلف ہے جو تجربہ ہے علامہ کے

لزدیک وہ Intuition ہے۔ اس لفظ کا ماخذ 'دید' 'نظر' کا مفہوم رکھتا ہے چنانچہ صوفیہ کے یہاں نظر اور خبر دو قسم کے ذرائع کے لیے استعمال ہوا ہے۔ یہ نظر، کشف، وحی، الہام سب کچھ ہے جس کی تلاش اور طلب صوفی کو ہوتی ہے اور جس کی ترجمانی بقول اقبال مولانا روم کے اس قطعے میں ہوتی ہے: ۱۲

دقتِ صوفی سواد و حرف نیست  
جز دلِ اسپیدِ مثلِ برف نیست

زاد دانشمند آثارِ قلم  
زاد صوفی چیست؟ آثارِ قدم

ہم چو صیادے سوئے اشکار شد  
گامِ آہو دید و بر آثار شد

چند گمش گام آہو درخور است  
بعد ازان خود نافِ آہو رہبر است

راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف  
خوشر از صد منزلِ گام و طواف

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں مشمولہ چوتھے خطبے میں جس کا موضوع خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت ہے علامہ اقبال نے تصوف کے بعض اور فکری پہلوؤں کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں اپنا نقطہ نظر بھی پیش کیا ہے۔ انسان کے بارے میں یہ تین باتیں علامہ اقبال بیان کرتے ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ بندہ ہے۔

۲۔ ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔

۳۔ ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا۔<sup>\*</sup>  
اس سلسلے میں صوفیوں بالخصوص حسین منصور حلاج کا ذکر تفصیل سے کیا ہے :<sup>۱۴</sup>

”یہ صرف تصوف تھا جس نے کوشش کی کہ عبادات اور ریاضت کے ذریعے واردات باطن کی وحدت تک پہنچے۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ واردات علم کا ایک سرچشمہ ہیں جن میں ہمیں دو اور یعنی عالم تاریخ اور عالم فطرت کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ اب اگر مذہبی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاج کے نعرہ انا الحق میں اپنے معراج کماں کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین علیٰ ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو مے سینوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذات الہیہ کے وراء اورا ہونے سے انکار تھا۔ لہذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنا چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا

\* ہمارا اردو کا شاعر کس سادگی سے کہتا ہے :

سب یہ جس بار نے گرانی کی  
اس کو یہ ناتوان الہا لایا

۱۴۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۴۴ و مابعد۔

\*\* مرزا غالب فرماتے ہیں :



ادراک بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور ایک بختہ تر شخصیت پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوت مبارزت دے رہا تھا۔“

علامہ نے بجا طور پر اگلے سطور میں مطالبہ کیا ہے کہ مسلمانوں کو صوفیانہ تجربوں کے مطالعے، تشریح اور تفہیم کے لیے جس منہاج کی ضرورت ہے اور جو آج کے حالات کا نقاضہ ہے، ماضی سے رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں اور انہوں نے اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی اور جمال الدین افغانی کی کوششوں کی تعریف کی ہے۔ علامہ اقبال مسلمانوں کے دینی افکار کی تاریخ میں تصوف اور صوفیوں کے کردار کی اہمیت اور ان کی مؤثر حیثیت کو جانتے تھے اور اس کا اعتراف ان کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے۔ اسی لیے وہ اس نقطہ نظر سے تاریخ تصوف اسلام مرتب کرنا چاہتے تھے۔ اس کا اشارہ ان کے مکاتیب اور ملفوظات میں بار بار ملتا ہے لیکن افسوس ہے کہ اپنی دیگر مصروفیات اور آخر عمر میں صحت کی خرابی کی بناء پر وہ اس اہم موضوع کی تکمیل نہ کر سکے۔ اس کے فکری پہلو سے متعلق بعض خیالات یہاں مختصراً بیان کیے جاتے ہیں۔

۱۔ علامہ اقبال کے نزدیک قلب، یا فواد جس کا ذکر قرآن حکیم میں ہے، ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت ہے جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے آن پہلوؤں تک پہنچتے اور ان سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں اور اس قوت دید سے حاصل شدہ اطلاعات (ادراکات) بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ اس مسئلہ پر ہم سطور بالا میں اظہار خیال کر چکے ہیں۔

۲۔ یہ صوفیانہ تجربہ ”فوری“ ہونا ہے۔ ایک لمحہ اور ایک آن میں حقیقت مطلقہ تک رسائی ہو جاتی ہے۔ اس منزل آگاہی تک رسائی ایک لمحہ میں ہو جاتی ہے۔

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام  
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا نہا میں  
(بال جبریل)

وادی عشق بسے دور و دراز است ولے  
طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے  
(زبور عجم)

اہل خرد اس وادی میں بھٹکتے رہتے ہیں۔ آن کے شب و روز  
اسی میانِ غیب و حضور، گزرتے ہیں :

نرپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور  
ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

نرے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب  
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف  
(بال جبریل ص ۷۵)

علاجِ ضعفِ یقین ان سے ہو نہیں سکتا  
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق  
(بال جبریل ص ۷۷)

اس طرح کی بصیرت اور اس طرح کا ادراک جو یقین کے ساتھ  
حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ بن سکے فلسفہ و حکمت کی کتابوں  
سے نصیب نہیں ہوتی ؛ دید یا نظر سے حاصل ہوتی ہے :

دین مجو اندر کتب اے بے خبر  
علم و حکمت از کتب دین از نظر

بوعلی دانندہ آب و گل است  
پیخبر از خستگیاہائے دل است

نیش و نوش بوعلی سینا بہل  
چارہ سازی ہائے دل از اہل دل

مصطفیٰؐ بحر است و موج او بلند  
خیز و این دریا بجوئے خویش بند

(مثنوی مسافر ص ۲۱)

عقل گو آستان سے دور نہیں  
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

دل بینا بھی کر خدا سے طلب  
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

(بال جبریل ص ۴۳)

\* \* \*

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں  
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بال جبریل ص ۴۷)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اہل دل اپنے گرد و پیش سے آنکھیں  
بند کر کے راہبانہ زندگی اختیار کر لیں نب ہی دل کی آنکھ کھلتی  
ہے۔ قرآن حکیم میں بار بار آیات الہی کا تذکرہ ہے اور انسان کو  
بار بار دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان آیات الہی پر نظر رکھیں :

ہرچہ می بینی ز انوارِ حق است  
 حکمتِ اشیا ر اسرارِ حق است  
 ہرکہ آیاتِ خدا بیند حر است  
 اصل این حکمت ز حکم 'آنظر' است

(مثنوی پس چہ باید کرد ، ص ۵۷)

اور جو اس حقیقتِ مطلقہ یا نورِ مطلقہ تک حقل و خرد ، فلسفہ و حکمت کی مدد سے رسائی چاہتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے لوئی شخص چراغ لے کر آفتاب تلاش کرنے نکلے ۔

بہ خرد راہ عشق می پوئی ؟  
 بہ چراغ آفتاب می خوئی

(پیام مشرق ص ۲۴۳)

۳ - صوفیانہ مشاہدات اور تجربات کی ایک خصوصیت ان کی ناقابلِ تجربہ کلیت ہے (Wholeness)؛ اس کا ذکر بھی ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں ۔ علامہ اس کو ایک مثال سے اس طرح واضح کرتے ہیں :

”جب میں اپنی پیش نظر منیر کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس مشاہدے کے لاعداد مدلول منیر کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں ۔ بالفاظ دیگر مدلولات کی اس کثرت سے میں صرف وہی مدلول انتخاب کرنا ہوں جن کا تعلق زمان و مکان کے ایک خاص نظام سے ہے اور جن کو منیر کے حوالے سے باہم سمو کر میں اس کا ایک تصور قائم کر لیتا ہوں ۔ لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے بھی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں ، فکر سمٹ کر ایک نقطے پر آ جاتا ہے

اور اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔“

گرچہ ہے افشائے راز، اہل نظر کی فغاں

ہو نہیں سکتا کبھی شیوہ زندانہ عام

(بال جبریل ۶۲)

عقلی شعور اور صوفیانہ مشاہدہ کا عمل ایک دوسرے سے مختلف ہونا ہے، علامہ اقبال کے حوالہ سے ہم اس کا ذکر پہلے کرچکے ہیں۔ صوفیہ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ احکام توحید کی بحث میں حضرت علی المجوہریؒ نے سہل بن عبد اللہ کا ایک قول نقل کیا ہے: ”

”دلہا می شناسد ویرا بیگانگی و عفلہا ادراک نکنندش از روئے چگونگی و بہ بیند ویرا یعنی در عقبی بچشم سرب از انک ذات ویرا بیند و یا نہایتہائے را ادراک کنند و این لفظے جامع است مرکل احکام توحید را“۔

۴۔ صوفیانہ تجربے یا حال کی ایک خصوصیت علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ اسے بیان نہیں کیا جا سکتا اور اس کا ابلاغ تمام و کمال کسی دوسرے تک ممکن نہیں ہے۔ ہم اس کی طرف پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ اس پر بعض حضرات کو شاید یہ اعتراض ہو کہ اگر فی الحقیقت صوفیانہ تجربات ناقابل انتقال یا ناقابل ابلاغ ہیں تو پھر ان کی صداقت کی تصدیق کیسے ممکن ہے۔ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ بعض فلاسفہؒ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر ہم اس مفروضہ کو تسلیم کر لیں تو پھر صوفیانہ حال کے علاوہ بعض اور اعلیٰ ترین جالیاتی اور حسی

۱۶۔ کشف المحجوب محولہ بالا ص ۳۶۵۔

۱۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Reason and Intuition in Iqbal's Poetry—Riffat Burki.  
Journal of the Regional Culture Institute Vol. VII, No 4

تجربات کو بھی رد کرنا یا ان کی حقیقت سے انکار کرنا پڑے  
 ۵۔ کیونکہ جو کچھ محسوس کرنے والا محسوس کرتا ہے  
 زبان پوری طرح اس کی ترجہاتی سے قاصر ہوتی ہے۔ یہ بات نو  
 بالکل عام مشاہدے کی ہے کہ جذبات کی شدت کے موقع پر  
 زبان پر اتنی قدرت نہیں ہوتی کہ بیان پر حاوی ہو۔ ایسے  
 موقع پر ’بے زبانی زبان‘ اور خاموشی گفتگو بن جاتی ہے۔  
 لیکن اس صورت میں کوئی جذبے کی حقیقت یا اس کے وجود  
 سے انکار نہیں کر سکتا۔ علامہ اقبال کے نزدیک<sup>۱۸</sup> یہ صورت  
 حال اس سبب سے پیش آتی ہے کہ صوفیانہ تجربات براہ راست  
 ہی تجربے میں آتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے  
 زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں لہذا صوفی یا  
 پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے  
 تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے، یہ نہیں کہ  
 اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ مختصراً  
 اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفی کا مشاہدہ حال ہے قال نہیں۔

فلندر جز دو حرف لا الہ کچھ بھی نہیں رکھتا  
 فقہہ تسمہ فاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

جاوید نامہ میں اسی حقیقت کو ایک دوسرے انداز میں یوں  
 بیان کیا ہے :

گفت این علم و ہنر ؟ گفتم کہ پوست  
 گفت حجت چیست ؟ گفتم روئے دوست

(ص ۳۷)

۵۔ جیسا کہ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں علامہ اقبال کے نزدیک  
 صوفیانہ تجربے یا حال میں زمان و مکان کا تصور وہ نہیں رہتا

۱۸۔ تشکیل جدید اللہیات اسلامیہ مولہ بالا ص ۳۰ و ما بعد۔

جو ہمارے عام شعور اور مشاہدے سے تعلق رکھتا ہے تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ صوفی کا تعلق زمانہ متسلسل سے منقطع ہو جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ صوفیانہ حال یا مشاہدہ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا اور صوفی اپنی طبعی دنیا کی واردات میں واپس آ جاتا ہے۔

صوفیانہ مشاہدے کے بارے میں علامہ اقبال کے نقطہ نظر کی اس وضاحت کے بعد تصوف کے بعض عناصر کے بارے میں بھی ان کے اقوال و افکار کا جائزہ لینا چاہیے۔ ان میں سے بعض کا ذکر ہم ’اقبال کا مسلک کلام اقبال کی روشنی میں‘ کر چکے ہیں۔ اختصار کے ساتھ یہاں اس بحث کو مکمل کیا جاتا ہے :

#### ۱۔ وحدت وجود

وحدت وجود یا ہمہ اوست کا تصور جیسے بعض صوفیہ کے مسلک میں اور بعض صوفیانہ اقوال میں ملتا ہے علامہ اقبالؒ اسے قبول نہیں کرتے۔ اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں اس مسئلہ کے بارے میں علامہ کے یہ خیالات قابل غور ہیں :

”میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی ”وحدت الوجود“ کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔“

اس کے بعد علامہ نے 'ایرانی تصوف' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس طرح کے تصوف میں جو ان کے نزدیک اسلامی نہ تھا مختلف اقوام و مسالک حتیٰ کہ قریبطی تحریک کے بھی رہبائیت کے اجزا شامل ہو گئے تھے جن کا مقصد قیود شرعیہ اسلامیہ کو مٹانا اور ان کی شکست و ریخت تھا جس سے ظاہر ہے ملت اسلامیہ کو صدمہ پہنچا۔ علامہ نے حضرت مجدد الف ثانی (رحمۃ اللہ علیہ) کے مکتوبات سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "گسستن" عین اسلام ہے اور "پروستن" رہبائیت یا نصوف ایران ہے۔ اس باب میں وہ حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کو جو وحدت وجودی کے انکار اور وحدت نہودی کے اقرار کا مسلک ہے، قبول کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ 'ندان عبدیت' انتہائی کمال روحِ انسانی ہے۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔"

پھر وہ 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صوفیہ سے ان دونوں کے مفہیم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود کا فلسفیانہ۔ توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے، وحدت الوجود کی ضد البتہ کثرت ہے۔ علامہ کے خیال میں صوفیہ نے فلسفہ اور مذہب کے ان دو مختلف مسائل کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان سے یہ غلطی ہوئی۔ مزید یہ کہ صوفیہ نے وحدت الوجود کی کیفیت تو محض ایک مقام بتایا ہے اور شیخ اکبر یعنی محی الدین ابن العربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں، اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود



جو سالک ہر طاری ہوتی ہے محض ایک دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے اور اگر یہ کیفیت وحدت الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کے اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور پر ثابت کرنا بھی بے سود ہے ۔

علامہ اقبال نے بعض اقوال جو وحدت الوجود کے قائل صوفیہ سے منسوب ہیں اور ان کے معنی عام طور پر اتحاد و انصال کے لیے جاتے ہیں ، ایک دوسرے مفہوم میں ایسے ہیں ۔ فرماتے ہیں :<sup>۱۹</sup>

”عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق اللہیہ پیدا کرے مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتہ چلتا ہے ، اس تقرب و اتصال کی ترجیحی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً ’انا الحق‘ یا ’انا الدھر‘ ’میں ہوں قرآن ناطق‘ (علی) ’ما اعظم شانی‘ (بایزید) ، لہذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے ۔

مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے :

علم حق در علم صوفی گم شود  
این سخن کے باور مردم شود“

## ۲۔ سکر و صحو

سکر کی تعریف صوفی یوں کرتے ہیں :<sup>۲۰</sup>

۱۹۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، ص ۱۶۶ ۔

۲۰۔ سر دلبران ، محولہ بالا ، ص ۱۹۸ ۔

”حیرت و وحشت، وولہ و غایت بیخودی و ملبہوشی و تعطلِ عقل جو مشاہدہ جہالِ معشوق کا نتیجہ ہو، یہ وہ حالت ہے جو غیبت سے تقویت پاتی ہے اور طرب و التذاذ کا باعث ہوتی ہے۔“

اور صحو کی تعریف ہے :

”عارف کا غیبت سے احساس کی جانب واپس آنا۔“

صوفیہ کے بعض گروہ سکر کے اور بعض صحو کے قائل ہیں۔ مثلاً سلسلہ طیفوریہ کے صوفی سکر کے قائل ہیں۔ ان کے بارے میں صاحبِ کشف المحجوب کا بیان ہے :

”این گروہ تولى با بویزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی (رحمۃ اللہ علیہ) کنند و وے از رؤساء متصوف بود و از کبراء ایشان و طریق وے غلبہ و سکر بود۔“

سکر اور صحو کی تعریف یہ ہے :

”سکر و غلبہ عبارتیں کے ارباب معانی کردہ انداز غلبہ محبت حق تعالیٰ و صحو عبارتے از حصول مراد و اہل معانی را اندرین معنی سخن بسیار ست۔“

اس کے بعد فرماتے ہیں ایک گروہ ایسا ہے جو سکر کو صحو پر ترجیح دیتا ہے جیسا کہ طیفوریہ سلسلے کے بعض اکابر ہیں اور ایک گروہ صحو کو سکر پر ترجیح دینا ہے جیسا کہ فرقہ جنیدیہ۔ ان کے بارے میں صاحبِ کشف المحجوب کا بیان یہ ہے :

”اما الجنیدیہ، تولى جنیدیان بابوالقاسم الجنید بن محمد کنند (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) و اندر وقت وے

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۴۲۔

۲۲۔ کشف المحجوب، محولہ بالا، ص ۲۲۸-۲۲۹۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۲۳۵۔

و را طلّاس العلماء گفتندے و سید این طائفہ و اہل علم الانہم اہشان  
بود ، طریق وے مبنی ہر صححو است ہر عکس طیفوریان ،  
و اختلاف وے گفتہ آمد و معروف ترین مذاہب و مشہور ترین  
مذہب ویست و مشائخ من (رحمۃ اللہ علیہ) جملہ جنیدی  
بودہ اند ۔“

صاحب کشف المحجوب کا اپنا مسلک بھی جنیدیہ یعنی صححو  
کا ہے ۔ انہوں نے حسین بن منصور حلاج کا ایک واقعہ بیان کیا  
ہے کہ وہ اپنے پیر طریقت عمرو بن عثمان سے تبرا کر کے جنید  
(رحمۃ اللہ علیہ) کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ آپ نے دریافت فرمایا  
کیسے آئے ۔ جواب دیا ”تا با شیخ صحبت کنم“ شیخ نے جواب دیا  
”ما را با مجانین صحبت نیست کہ صحبت را صحت باید ۔“ یعنی  
میں دیوانوں اور مجنونوں سے صحبت نہیں رکھتا کہ صحبت رکھنے  
کے لیے صحت درکار ہے ۔ گویا جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک  
منصور مخبوط الحواس تھے ۔ جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کا اپنا قول ہے  
”صححو عبارت از صحت حالست باحق ۔“ ۲۳

ظاہر ہے علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ حالت صححو کو حالت  
سکر پر ترجیح دیتے ہیں اور اس کا اعتراف ان کی تحریروں میں  
موجود ہے ۔

### ۳۔ رضا

صوفیہ نے رضا کی تعریف یوں کی ہے :

”اللہ تعالیٰ پر اعتاد کلی رکھنا اور اس کے ہر برتاؤ سے  
خوش رہنا ، اس کا ادنیٰ مرتبہ صبر ہے اور اعلیٰ مرتبہ  
تسلیم ۔“

صوفیہ میں فہراء محاسبیہ جن کا سلسلہ ابو عبد اللہ الحارث بن الاسد تک پہنچتا ہے، رضا کو جملہ مقامات سے اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔<sup>۲۶</sup> صاحب کشف المحجوب<sup>۲۷</sup> لکھتے ہیں کہ رضا دو طرح کی ہے :

”بکے رضائے خداوند ار بندہ و دیگر رضائے بندہ از خداوند تعالیٰ و تقدس۔“

”اما حقیقتِ رضائے خداوند عز و جل ارادت ثواب و نعمت و کرامت بندہ باشد و حقیقتِ رضائے بندہ اقامت بر فرمانہائے وے و گردن نہادن مر احکام ویرا، پس رضائے خداوند تعالیٰ مقدم است بر رضائے بندہ۔“

صاحب کشف المحجوب نے اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے اور اس میں اختیار کی بحث بھی آگئی ہے۔ علامہ اقبال کا نقطہ نظر اس باب میں ان کے اس مشہور شعر سے واضح ہے :

خودی دو کر بلند ادا کہ ہر تقدیر سے پہلے  
خدا بندے سے خود ہو چھے بتا نیری رضا کیا ہے

۴۴ - فقر

اس موضوع پر ہم پہلے تفصیل سے اظہار خیال کر چکے ہیں، صوفیہ کا عام مسلک یہ ہے کہ نونگری پر محتاجی کو، کثرت پر قلت کو، آرام پر تکلیف کو ترجیح دیتے ہیں۔ اقبال اس حد تک ان چیزوں کی تردید کرتے ہیں جہاں ان سے خودی کو ضعف پہنچتا ہے لیکن فقر کے اس تصور کو جس میں قناعت اور خودداری کے ساتھ توکل ہو بصارت اور بصیرت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں :

۲۶ - کشف المحجوب، محولہ بالا، ص ۲۰۹ -

۲۷ - ایضاً -

گرچہ باغی از خداوندانِ دہ  
 فقر را از کفِ مدہ ، از کفِ مدہ  
 سوز او خوابیدہ در جانِ تو ہست  
 اہن کہن مے از نیاگانِ تو ہست !  
 در جہان جز دردِ دل سامانِ مغواہ  
 نعمت از حقِ خواہ و از سلطانِ مغواہ !  
 اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر  
 می شود از کثرتِ نعمتِ ضریر !  
 کثرتِ نعمت گدازِ از دل برد  
 ناز می آرد نیاز از دل برد !  
 سالہا اندر جہان گردیدہ ام  
 ہم بچشمِ منعمان کم دیدہ ام !

(جاوید نامہ ، ۲۴۲)

با تو گویم معنیِ این حرفِ بکر  
 غربتِ دین نیست فقرِ اہل ذکر

### ۵۔ قرب و محبت الہی

اس موضوع پر صوفیہ نے بہت کچھ لکھا ہے اور اس کی کچھ  
 تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

قرب و بعد کی تعریف صوفیانہ اصطلاح میں یوں ہے: <sup>۲۸</sup>

”قرب صفاتِ الہی سے متصف ہونا ، سیرِ قطرہ بجانبِ دریا ،  
 رفعِ تعینات ، حجابِ خودی کا اٹھنا ۔“

اور 'بعد' تقید بقیود صفات بشری ، لذات نفسانی میں گرفتار نہ کر مبداء حقیقی سے دوری اور حقیقتِ حال سے بے خبری میں رہنا ۔ انسان اپنے سے جتنا قریب ہے حق سے اتنا ہی دور ہے ۔ یہ قرب و بعد مکانی نہیں بلکہ صفاتی و حالی ہے ۔

صوفی کہنے ہیں کہ قرب کا حصول نور الہی کے بغیر میسر نہیں ہوتا ، اس نور کے ہر تو سے سالک کی ہستی مجازی دور ہو کر ایہ تقرب شہودی حاصل ہوتا ہے ۔

علامہ اقبال ان معنوں میں اس تقرب یا قرب شہودی کو قبول نہیں کرتے جہاں سالک کی ذات اس کی خودی معدوم یا ضم ہو جائے ۔ ہاں جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے شہود میں تجربے کی آخری منزل ان کے نزدیک عبدیت ہے جس کا ذکر حضرت مجدد الف ثانی نے بھی فرمایا ہے ۔ قرب و محبت الہی کے باب میں علامہ کے بعض اشعار یہ ہیں :

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست  
از جوان مردے طلسم من شکست  
گر تو خواہی من نباشم در میان  
لی مع اللہ بازخوان از عینِ جان

(جاوید نامہ ، ص ۲۶)

علامہ اپنے ایک مکتوب میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں :  
”آپ کو یا دہوگا کہ جب آپ نے مجھے ”سراوصال“ کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے ”سر الفراق“ کہا جائے ۔ اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو

مجید الف ثانی نے کیا تھا۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شانِ عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں، یا محی الدین ابن العربی کے الفاظ میں عدم محض ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ حالت سکر منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانین حیات کے عین مطابق ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت کیفیت صحو ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا۔“

اس خط کے آخر کی عبارت یہ ہے :

”قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہونی کہ ذاتِ باری کثرتِ نظامِ عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکتا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہونی، مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں، اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے مگر علم الحیات کی رو سے اس پر بحث کرنا بہت فرصت چاہتا ہے جس پر پھر کبھی لکھوں گا۔“

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ تصوف یا صوفیانہ مشاہدے ، تجربے یا کیفیت کو علامہ اقبال اسی وقت تک اور اسی حد تک تسلیم اور قبول کرنے کے لیے تیار ہیں جب وہ علم الحیات کی رو سے ثابت ہو سکے اور حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مفید ہو ۔ دوسری بات نو سمجھ میں آتی ہے لیکن پہلی بات اتنی واضح ہیں ۔ علامہ اقبال خود صوفیانہ مشاہدے کی بحث میں یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ اس مشاہدے اور تجربے کو سمجھنے ، جانچنے ، پرکھنے یا اس کی اہمیت و حقیقت کا تعین فلسفہ یا ایسے علوم کے ذریعے سے ممکن نہیں ہے جن کا تعلق ادراک بالحواس سے براہ راست ہے اور جو تعقل اور منطقی استدلال ، استخراج یا فلسفہ کی پیداوار ہیں ۔ علامہ خود ایسی صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کی علم الحیاتی نوجیمہ و تشریح نہیں ہو سکتی مثلاً مراقبہ جس کی تعریف صوفیا یوں کرتے ہیں :

”دل کی ما سوا سے نگہبانی ، دل میں مقصود کے تصور کی محافظت کرنا ، بندہ کا اپنے علم کو بغرض فیضانِ علم قدسی حق تعالیٰ کی جانب رجوع کرنا ۔“

۱۹۳۶ء میں دہلی میں یوم غالب کی تقریب کے لیے علامہ سے پیغام کی درخواست کی گئی ، خواجہ حسن نظامی کو اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

”دو سال سے علیل ہوں :

سخن اے ہم نشین از من چہ خواہی  
کہ من با خویش دارم گفتگوے

مراقبہ کیا تو مرزا ہرگوہال نقشہ مرحوم کی روح سامنے آگئی اور



دلی والوں کے لیے یہ دو شعر نازل کر کے غائب ہو گئی :

درین محفل کہ افسونِ فرنگ از خود ربود اورا  
نگاہے ہر دم سوز آور ، دلے دانائے راز آور

مئے ابنِ ساقیان لالہ رو ذوقے نمی بخشد  
ز فیضِ حضرتِ غالب بہانِ پیانہ باز آور

یہ چند مثالیں ہم نے اس لیے نقل کیں تاکہ یہ ظاہر ہو جائے کہ علامہ اقبال نہ نو نفس تصوف کے مخالف تھے نہ اس روحانی تجربے ، مشاہدے ، کیفیت اور حال کے منکر تھے جسے صوفیانہ تجربہ کہتے ہیں بلکہ وہ ان اصطلاحات کو بھی بکثرت استعمال کرتے ہیں جو صوفیانہ اصطلاحات ہیں ، ہاں ان کے مصائب و مفاہیم کی وجہ وہ بعض صوفیوں کی نوجیہ اور تشریح سے مختلف عنوان سے کرتے ہیں (مثلاً وحدت وجود اور وحدت شہود) ایکن ان تشریحات میں بھی اکثر و بیشتر وہ اپنی تائید کے لیے صوفیائے کرام اور مفکرین اسلام کے اقوال و ارشادات ، ان کی تصریحات اور تشریحات کا حوالہ دیتے ہیں ۔ یہی سبب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام ، تابعین ، تبع تابعین سے لے کر دور اول کے صوفیہ تک اور پھر صوفیہ کے مختلف طبقات و ادوار کے بزرگان کرام کے حوالے اور ان کے اقوال و ارشادات ان کے کلام میں بکثرت ملتے ہیں اور یہ سلسلہ ان کے اپنے دور کے صاحبان حال تک پہنچتا ہے ۔ وہ طریق بیعت کے بھی قائل ہیں اور پیر و مرشد کی رہبری اور رہنمائی کے بھی اور اس میں وہ ایک سلسلہ تصوف کے پابند نہیں ۔ وہ خود سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے ۔ ممکن ہے یہ صوفیانہ اصطلاح میں بیعت تبرک ہو ۔ یعنی ایسی بیعت جو بلوغ سے چلے اور شعور معاملات سے قبل کسی بزرگ یا صوفی سے کی گئی ہو اور جس میں سالک کو یہ اختیار رہتا ہے کہ وہ پھر اپنی

روحانی تربیت، تزکیہ، نفس اور تصفیہ، باطن کے لیے کسی اور بزرگ سے بھی بیعت کر سکتا ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے مزارات پر حاضری بھی دیتے ہیں اور ان کے حوالہ یا وسیلہ سے طالب دعا بھی ہوتے ہیں۔ اس کی متعدد مثالیں ان کے کلام نظم و نثر میں موجود ہیں۔ وہ ان صاحبانِ حال کے اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد بھی ان کے تصرف اور ان سے جاری ہونے والے فیض کو تسلیم کرتے ہیں اور اپنے روحانی سفر میں وہ قدم قدم پر ان سے رہبری اور رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ تصوف کے مسلک کی اہمیت پر بھی وہ بار بار زور دیتے ہیں اور موجودہ دور میں خاص طور پر اس کی ضرورت کی طرف لوگوں کو متوجہ کرتے ہیں۔ تاریخ اسلام میں ہر دور میں ان مردانِ خدا نے جس طرح دین مبین کی خدمت کی، اسلام کا پیغام دور دراز گوشوں تک پھیلا یا، اس کی بکثرت مثالیں ان کے کلام میں ملتی ہیں۔ خدمتِ خلق جو ان بزرگوں کا شیوہ تھا اقبال اس کی بھی تعریف کرتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ان مردانِ خدا کی حق گوئی اور بیباکی کو وہ اعلیٰ کردار کا جوہر جانتے ہیں۔ یہ وہ بزرگ تھے جن کے نزدیک سلطانِ جابر کے سامنے اعلانِ کلمہ حق ایک بڑا جہاد تھا اور ایک نہیں کئی مثالیں علامہ اقبال کے کلام میں ایسے واقعات کی نائید میں موجود ہیں۔ اللہ کے یہ نیک بندے اگر سلاطینِ امرا اور اربابِ حل و عقد سے تعلق بھی قبول کرتے ہیں تو اس لیے کہ ان سے خلقِ خدا کو فائدہ پہنچے اور وہ ان کی آمرانہ زور دستی سے کمزوروں اور ضعیفوں کو محفوظ رکھ سکیں۔ یہ لوگ تن کی دنیا اور دھن کی دنیا سے زیادہ من کی دنیا کی فکر کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک بھی ”آتا ہے دھن جاتا ہے دھن“ وہ بھی من کی دنیا میں ڈوب کر سراغِ زندگی پا جانے کی تعلیم دیتے۔ اور تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ جو روحانی سلطنتوں کے فرمانروا ہوتے ہیں، اپنے آپ کو درویش اور قلندر کہتے ہیں۔ درویش خدا مست، جو شرق ہوتے ہیں نہ غربی۔ علامہ بھی بار بار

اپنے درویش ، فقیر اور قلندر ہونے پر فخر کرتے ہیں اور اس فقر و درویشی کا سلسلہ وہ صوفیائے کرام کی طرح رسول اکرمؐ کی ذات بابرکات تک پہنچاتے ہیں اور جو کچھ بھی ”متاع فقیر“ ہے وہ ان کے نزدیک اسی کے فیض کا نتیجہ ہے :

سرود رفتہ باز آید کہ ناید ؟

نسیم از حجاز آید کہ ناید ؟

سرآمد روزگار این فقیرے

دگر دانائے راز آید کہ ناید

(ارمغان حجاز ص ۱۴)

بمنزل کوش مانند من نو

درین نبلی فضا ہر دم فزون شو

مقام خویش اگر خواہی درین دہر

بحق دل بند و راہ مصطفیٰ رو

(ارمغان ص ۸۹)

یہی وجہ ہے کہ اقبال کے کلام میں عشق رسول کے نہایت ولولہ انگیز اور مؤثر آثار ملتے ہیں بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ عشق رسول آن کے فلسفہ اور فکر ، آن کے تصوف اور شعر سب کا مرکز و محور ہے ۔ عشق کو صوفیائے کرام نے اپنے افکار و خیالات میں جو اہمیت بخشی ہے اور اس کی جس طرح تشریح و تفسیر کی ہے اس کا ہر تو علامہ اقبال کے کلام میں بھی ملتا ہے ۔ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کر چکے ہیں ۔ قاضی حمید الدین ناگوریؒ نے لکھا ہے ”کہ مراتب طریق حسب ذیل ہیں :

(۱) علم (۲) عمل (۳) نیت (۴) صدق (۵) عشق ۔

اگر علامہ اقبال کے افکار و خیالات کا تجزیہ کیا جائے تو آپ کے یہاں بھی مراتب طریق کچھ اسی طرح ہیں اگرچہ ان اصطلاحات کی تعریف وہ بعض صوفیہ سے مختلف کرتے ہیں۔ مثلاً ان کے یہاں بھی علم نظر ہے نہ کہ محض خبر۔ عمل ان کی شاعری کا مزاج ہے بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کی شاعری اور فلسفہ کا بنیادی عنصر ہی حرکت یا عمل (Dynamism) ہے اور زندگی کو ایک عمل مسلسل اور ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرتے ہیں اور عشق جو مراتب طریق میں اعلیٰ ترین و آخری مرتبہ بتایا جاتا ہے وہ علامہ کے یہاں بھی ان کے تصوف اور فکر پر غالب ہے۔

بعض حضرات نے علامہ اقبال کے تصور خودی کو ان کے تصوف کا بنیادی عنصر یا اساس بتایا ہے۔ اگر تصوف سے مراد حیات اساسی کے مدارج و منازل، حال و مقام، مقصد و انجام ہو تو اقبال کے فلسفہ خودی کو بیشک ان کا تصوف یا فلسفہ تصوف یا ان کے تصوف کی فکری اساس قرار دے سکتے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے اس فلسفے کے ماخذ کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر نکلسن کے نام لکھتے ہیں:

”اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔“

اس لیے یہاں علامہ اقبال کے اس خاص مسلک یا ان کے فلسفہ خودی کا مختصر جائزہ لینا ضروری ہے۔ مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی کے عنوانات ہی تصوف کے تاریخی، تہذیبی اور فکری پس منظر کی طرف نشان دہی کرتے ہیں۔ اسرار و رموز کی اصطلاحیں تصوف کی اصطلاحیں ہیں۔ صوفی کہتے ہیں: ”

”جس طرح عالم کبیر یعنی کائنات میں بہت مظاہر اور اسماء ہیں مثلاً عقل اول ، اور قلم اعلیٰ اور نور اور نفس کلی اور لوح محفوظ وغیرہ اسی طرح عالم صغیر یعنی انسان میں بہت مظاہر و اسماء ہیں اور باعتبار ظہور مراتب کے ان اسماء کے اصطلاحی نام یہ ہیں :

(۱) سر (۲) خفی (۳) روح (۴) قلب (۵) کلمہ  
(۶) فواد (۷) صدر (۸) روع (۹) عقل (۱۰) نفس

اور سر کی تعریف یہ ہے :

”سر اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا نور صرف صاحب دل اور ’راسخین فی العلم‘ ہی کو معلوم ہوتا ہے۔“

علامہ اقبال بھی یہ فرماتے ہیں کہ صاحب دل ہی بر حقیقت و معرفت کا انکشاف ہوتا ہے ۔ مثنوی کے سرنامہ کے اشعار :

دی شبخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر  
کز دام و دد ملولم و انسام آرزوست  
زین بہرہاں مست عناصر دلم گرفت  
شیر خدا و رستم دستام آرزوست  
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم اما  
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

یہ اشعار مولانا جلال الدین رومی (رحمۃ اللہ علیہ) کے ہیں جو علامہ اقبال کے پیر و مرشد اور ان کی فکر و فن کے رہبر و رہنما ہیں ۔ ان اشعار کی روح ہر غور کرنے سے ظاہر ہے کہ شیخ چراغ اے کمر انسان کی تلاش میں نکلتا ہے ۔ چراغ کی علامت بڑی معنی خیز ہے اور

نور و چراغ کو ہی معرفت کا وسیلہ بتایا ہے ۔ اللہ تعالیٰ خود نور السموات و الارض ہے ۔ یہی نور معرفت انبیا علیہم السلام اور خاصان خدا کے قلب کو منور کرتا ہے ۔ تخلیق کائنات کا مقصد انسان کی تخفیف ہے ، جسے تخلیفة اللہ فی الارض کا منصب جلیلہ عطا ہوا ہے ۔ یہی انسان انسان کامل اور مرد مومن ہے ۔ یہی مقصود حیات اور مقصد گردش روزگار ہے ۔

مثنوی کی تمہید میں ہی مولانا روم کے فیض کا اعتراف ہے :

پیرِ رومی خاک را السیر کرد  
از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد  
ذرہ از خاک بیابان رخت بست  
نا شعاع آفتاب آرد بدست

پیرِ رومی :

ع کو بحرف پہلوی مرآن نوشت

خواب میں ظاہر ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں :

گفت اے دیوانہ اربابِ عشق  
جرعہ گیر از شرابِ نابِ عشق  
بر جگر ہنگامہ محشر بزن  
شیشہ بر سر ، دیدہ بر نشتر بزن

اس نصیحت کا یہ اثر ہوا :

بر گرقم پردہ از رازِ خودی  
وانمودم سرِ اعجازِ خودی

خودی کا لفظ علامہ کے یہاں اس کے عام اور رائج معنوں یعنی

غرور ، تکبر ، کبر و ناز ، خود پسندی ، خود غرضی وغیرہ -  
معنوں میں استعمال نہیں ہوا ہے - اقبال کی مراد خودی سے وہ مراد  
یا نقطہ ہے جو اصل حیات اور قوت حیات ہے اور جس پر نظم  
عالم کی بنیاد اور اساس قائم ہے - بعض صورتوں سے خودی کا  
نقویت پہنچتی ہے اور بعض سے ضعف - پروفیسر رشید احمد صدیقی  
نے بڑی خوبی سے چند جملوں میں یہ مفہوم یوں واضح کیا ہے :-

”دعویٰ یہ ہے کہ نظام عالم کی بنیاد خودی پر ہے ، اس  
پر وجود کا تعین اسی نسبت سے ہے جس نسبت سے اس  
خودی کو استحکام و استواری ہے - ہر چیز کا مدار و نبع  
اس چیز کے مستقل وجود سے ہے - جس وقت وہ چیز اپنے  
وجود سے غافل ہوئی اس پر ایک دوسری حقیقت یا تعین  
حقیقت کا اطلاق ہو گیا - اس طور پر تعین وجود استحکام و  
پر منحصر ہے - استحکام کا نہ رہنا اس چیز کو تعلق نہ  
سے محروم کر دیتا ہے اور جب تعین باقی نہ رہا تو وجود  
تخیل معدوم ہو گیا - اس راز کو اقبال نے چند مثالوں  
وضوح کیا ہے :-

”چون حیاتِ عالم از زورِ خودی است  
پس بقدرِ استواری زندگی است  
کوه چون از خود رود دریا شود  
شکومسج جوشش دریا شود  
موج تا موج است در آغوشِ بحر  
می کند خود را سوارِ دوشِ بحر

۳۳ - پیام اقبال ، رشید احمد صدیقی مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں  
مرتبہ پروفیسر سید وقار عظیم مطبوعہ مجلس ترقی ادب ، لاہور طبع ۱۹۷۳ء

گر بفطرت پختہ تر بودے نگین  
از جراحت ہا بیاسودے نگین“

مثنوی کے پہلے ہی عنوان میں اس کی تفصیل میں بہت سے اشعار ہیں اور اس موضوع پر اتنا لکھا جا چکا ہے کہ اس کا اعادہ طوالت کا باعث ہوگا۔ صرف چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں :

میکشد از قوت بازوے خویش  
تا شود آگاہ از نیروئے خویش

خود فریبی ہائے او عین حیات  
ہمچو گل ار خون وضو عین حیات

بہر یک گل خون صد گلشن کند  
از پشے یک نغمہ صد شیوے کند

اور مقصد اس کا کیا ہے؟

خامہ<sup>۱</sup> او نقش صد اسروز بست  
نا بیارد صبح فرداے بدست

شعلہ ہائے او صد ابراہیم<sup>۲</sup> سوخت  
تا چراغ یک محمد<sup>۳</sup> بر فروخت

دوسرا عنوان ہے : ”حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است۔“

اس عنوان کا خلاصہ ان چند اشعار میں دیکھیے :

زندگی در جستجو پوشیدہ است  
اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دل خود زندہ دار  
تا نگرdd مشت خاک تو مزار



طاقتِ پرواز بخشد خاک را  
 خضر باشد موسیٰ ادراک را  
 دل ز سوزِ آرزو گردد حیات  
 غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات  
 ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم  
 از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اگلا عنوان ہے ”خودی از عشق و محبت اسنعکام می پذیرد۔“

ہم اس کی تفصیل تصوف کی بحث میں لکھ آئے ہیں اور علامہ اقبالؒ نے وہ اشعار بھی پیش کر چکے ہیں جن سے ان کے نقطہ نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ مختصراً یہ کہ :

عاشقی آموز و محبوبے طلب  
 چشمِ نوحے قلبِ ایوبے طلب  
 کیمیا پیدا کن از مشتی کلمے  
 بوسہ زن بر آستانِ کاسلے  
 شمعِ خود را ہمچو رومی بر فروز  
 روم را در آتشِ تبریز سوز

اور وہ محبوب کون ہے :

ہست معشوقے نہان اندر دلت  
 چشمِ اگر داری بیا بنائمت

عاشقانِ او ز خوبانِ خوب تر  
 خوشتر و زیبا تر و محبوب تر

دل ز عشقِ او توانا می شود  
 خاکِ ہمدوشِ ثریا می شود  
 خاکِ نجد از فیضِ او چالاک شد  
 آمد اندر وجد و بر افلاک شد  
 در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ است  
 ابروئے ما ز نامِ مصطفیٰ است

اس کے بعد نبی رسول کریمؐ کے وہ اشعار ہیں جن کو ہم پہلے نفل کر چکے ہیں۔

اگلا عنوان ہے : ”در بیان اینکه خودی از سوال ضعیف می گردد۔“

اس کے بعد تفصیل ہم فقر کے سلسلے میں لکھ آئے ہیں۔ ہماری زبان میں نیر اور گداگر یا سوالی ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ مصروف میں یا اقبال کے یہاں فقر کے معنی فقر غبور کے ہیں۔ فقیر محتاج، محروم اور معذور کے معنوں میں نہیں بلکہ :

اے خنک آن نشہ کاندہ آفتاب  
 می بخراہد از خضر یک جامِ آب  
 نہ جبین از خجلت سائل نشد  
 شکل آدم ماند و مشتِ گل نشد  
 زیر گردون آن جوانِ ارجمند  
 می رود مثلِ صنوبرِ سربلند  
 در تہی دینی شود خوددارنر  
 سخت او خواہد و او سدا ت

اس کے بعد عنوان ہے :

”در بیان اینکه چون خودی از عشق و محبت محکم می گردد  
قوائے ظاہرہ و مخفیہ نظام عالم را مسخر می سازد۔“

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عشق کا نتیجہ واماندگی ،  
سردگی ، مہجوبی ، محرومی ، اضمحلال نہیں بلکہ :

از محبت چون خودی محکم شود  
قوتش فرماندہ عالم شود

پہنچہ او پنچہ حق می شود  
ماہ از انگشت او شق می شود

در غیوماتِ جہان گردد حکم  
ناہی فرمانِ او دارا و جم

اس کے بعد حضرت بوعلی فلندر کا وہ واقعہ نظم کیا ہے جسے  
ہم نقل کر چکے ہیں اور جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مردانِ خدا  
جو حق بین و حق آگاہ ہوتے اور جو بظاہر اسبابِ ظاہری ، شان و  
شوکت اور قوت و عظمت سے محروم ہوتے ہیں ، آں کی ہیبت اور  
جلال سے سلاطین وقت کالہتے اور لرزہ برانداز رہتے ہیں ۔ اس کے بعد  
عنوان ہے : ”حکایت درین معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام  
مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ باین طریق مخفی اخلاق اقوام غالبہ  
را ضعیف می سازند۔“

مثنوی کا یہ حصہ نہایت اہم اور دراصل اس مثنوی کا  
محرك یا محور ہے ۔ علامہ اقبال اور دوسرے علماء ، مورخین اور  
فلاسفروں نے تاریخ اسلام کا جائزہ لیتے ہوئے مسلمانوں کے عروج  
اور زوال کی داستان کا بڑے غور سے مطالعہ کیا ہے ۔ دو باتیں

صاف ظاہر ہیں۔ اسلام کے دور عروج میں مسلمان ایک 'قوم غالب' تھی۔ اس وقت کی دنیا کی عظیم ترین سلطنتوں میں سلطنت روم اور سلطنت ایران آدو انھوں نے اپنے قدموں سے روند ڈالا تھا۔ تہذیب و تمدن، آئین سیاست و تدبیر، تجارت و صنعت، سیر و سفر علمی تحقیق و تفتیش، غرض انسانی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس میں مسلمانوں نے قابل قدر اضافہ نہ کیا ہو اور اس کے بعد انکے دور زوال آیا۔ یہ زوال محض کسی ایک سلطنت یا حکومت سے محرومی کا نتیجہ نہ تھا بلکہ خود اسلامی سلطنتوں کا زوال مسلمانوں کے ذہنی اور فکری قوی کے مضاعف ہونے کا نتیجہ تھا جس کا اصلی سبب یہ تھا کہ جب اسلام پھیلا اور مسلمانوں کو دنیا کے دوسرے حصوں کے رہنے والوں اور ان کے افکار و خیالات سے واسطہ پڑا تو قدرتی نتیجہ کے طور پر وہ کسی نہ کسی حد تک ان افکار و خیالات سے متاثر ہوئے۔ یہ افکار و خیالات خواہ دور قدیم میں یونانی فلسفیوں کے نظریات ہوں یا ایرانی مفکرین کے خیالات یا ہندی، بدھ اور ویدانت فلسفہ یا دور جدید میں بعض مغربی مفکرین کے نظریات ان کے عمل اور رد عمل سے مسلمانوں کے اپنے افکار و خیالات میں بعض ایسے عناصر شامل ہو گئے جن کا سراغ قرآن حکیم، احادیث نبوی، اقوال و اعمال صحابہ میں نہیں ملتا بلکہ ان میں سے بعض صریحاً اسلام کی روح کے منافی ہیں۔ اس کی کچھ بحث ہم تصوف کے تاریخی پس منظر کے آغاز میں یونانی، ایرانی اور ہندوستانی ماخذات کے عنوان سے کر چکے ہیں۔ اس کا ایک سبب علامہ اقبال کے بقول یہ تھا کہ مسلمانوں میں قرآن حکیم کی بصیرت کم ہو گئی تھی اور اگر ہم بحیثیت مسلمان زندہ رہنا چاہیں تو 'جزبہ قرآن زیستن' اور کسی طرح ممکن نہیں۔ خطبات میں ارشاد فرماتے ہیں: ۲۳

”فلسفہ“ یونان کی حیثیت تاریخ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے لیکن جب ہم علم کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں جن کا ظہور فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجہوعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔ سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے نہ کہ نباتات و حشرات یا ستاروں کی دنیا، مگر اس سے کسی قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی الہی سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے، نیز دن رات کے اختلاف، تاروں بھرے آسمان اور بادلوں کا جو فضا ئے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا قاہم اس کی بناء پر ہم ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عند اللہ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعے میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ یہ الفاظ دیگر انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دوسو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور سے نہیں کہہ قرآن پاک کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے۔“

یونانی فلسفہ کے رد میں مسلمانوں نے بالخصوص متکلمین نے بہت کچھ لکھا اور بقول علامہ اقبال بعض مسلمانوں میں ایک طرح کی ذہنی بغاوت اس رجحان کے خلاف پیدا ہوئی۔ علامہ اقبال صوفیہ اور متکلمین کی اس خدمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ تحریریں اتنی بار آور نہیں ہوئیں جتنا ضروری تھا کیونکہ بعض حدود، قیود اور علائق ایسے تھے کہ اسلام کی تشکیل الہیات کی کوششوں کو پوری طرح قوت حاصل کرنے اور پھلنے پھولنے کے مواقع نہیں ملے اور اب تک یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔

ان افکار و خیالات و مسائل میں سے جو علامہ اقبال کے نزدیک روح اسلام کے منافی اور تعلیمات قرآن کے مخالف ہیں نفی خودی کا ایک مسئلہ ہے جو بقول ان کے اقوام مغلوبہ نے ایک حکمت کے طور پر مسلمانوں کے افکار و خیالات میں داخل کیا تاکہ ان کی موب عمل مفلوج ہو جائے اور اقوام مغلوبہ کو ان کے غلبہ سے نجات مل سکے۔ علامہ اقبال نے افلاطون یونانی کو اس مسلک گوسفندی کا ایک علمبردار بتایا ہے، جس کے افکار کا اسلامی تصوف اور مسلمانوں کی ادبیات پر گہرا اور دور رس اثر پڑا ہے۔ چنانچہ اگلے عنوان میں ہے :

”در معنی اینکه افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اسلامیہ از افکار او اثر عظیم پزیرفته بر مسلک گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب است۔“

افلاطون کی تعلیمات بقول علامہ اقبال کیا ہیں ؟

”گفت سرِ زندگی در مردن است  
سمع را صد جلوہ از افسردن است

بر تخیلہائے ما فرمانرواست  
جامِ او خوابِ آور و گیتی ریاست

گوسفندے بر لباسِ آدم است  
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

-----  
-----

منکرِ ہنگامہ موجود گشت  
خالقِ اعیان نامشہود گشت

رنده جان را عالمِ امکان خوش است  
مرده دل را عالمِ اعیان خوش است

علامہ اقبال کا نقطہ نظر یہ تھا کہ تمام انسانی جد و جہد، اس کے اعمال و افکار کا انجام اور مقصد خواہ انفرادی سطح پر ہو یا اجتماعی اور قومی سطح پر حیات اور زندگی ہے۔ اس لیے اس کا فلسفہ و حکمت، اس کی تعلیم و تدریس، اس کی سیاست اور قانون، اس کے علوم و فنون سب کو اسی ایک مقصد کا تابع ہونا چاہیے اس لیے کسی بھی علم و فن کی قدر و قیمت اور اہمیت کا اندازہ اس سے لگانا چاہیے کہ وہ کہاں تک حیات آفریں، حیات افروز یا حیات پرور ہے اور کہاں تک مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے برعکس جو فلسفہ یا نظریہ حقیقت سے گریز، زندگی سے فرار اور مصاف زندگی سے روگردانی کی تعلیم دے وہ زہر قاتل ہے۔ اسی لیے علامہ کے نزدیک ”العلم للعلم“ (Art for the Sake of Art) کا جالیاتی تصور بھی زمانہ تنزل کی ایجاد ہے جس کا مقصد انسان کو ذوق حیات اور جذبہ عمل سے محروم

نثر دینا ہے۔ ۳۰

مثنوی کا اگلا عنوان نہایت اہم ہے - یہ ہے ”در حقیقت شعر و اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ“ -

یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے کہ تصوف نے شعر و ادب کے ذریعے سے مسلمانوں کے معاشرے اور ان کی حیات ملی کو جس طرح متاثر کیا علامہ کے نزدیک چونکہ شعر اپنی تاثیر میں فلسفہ اور کلام نثر سے زیادہ زود اثر اور تہہ نشین ہوتا ہے اس لیے اس کا حلقہ اثر وسیع بھی ہوتا ہے اور دور رس بھی، چونکہ عجمی تصوف اور ہندی تصوف دونوں کے اظہار خیال کا ایک ذریعہ اور وسیلہ فارسی اور اردو شاعری بھی رہی اس کی وجہ سے غیر اسلامی منفی صوفیانہ احوال و افکار ان اشعار کے پردے میں مسلمانوں میں اس درجہ رائج و مقبول ہوئے کہ ناواقف مسلمان ان شاعروں کو ترجمان اسلام سمجھنے لگے اور ان کے تکشف و تصوف کے اثر سے ایسے مضامین جن کا تعلیمات اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا بلکہ جن میں صریحاً بعض شعائر اسلام کی تذلیل اور تضحیک کا پہلو موجود تھا، صوفیانہ مذاق اور صوفیانہ انداز بیان کی تاویل میں نہ صرف گوارا بلکہ قبول کر لیا گیا۔ ایسے مضامین کو صوفیانہ یا اسلامی تصوف سے اس کا کوئی رشتہ قائم کرنا کیسے ممکن ہے - اسلم جیراجہوری لکھتے ہیں: ۳۱

”نصوف کا ”مسئلہ“ عینیت“ افلاطون کے ”مسئلہ“ اعیان“ سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے -

”ہمہ اوست“ کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی

۳۵ - بحوالہ فلسفہ اقبال، اکرام الحق سلیم، مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں بحولہ ہالا، ص ۲۱۲ -

۳۶ - مثنوی اصرار خودی، مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں، بحوالہ ہالا ص ۲۳۹ و ما بعد -



بنیاد ڈالی کہ ہر ذرہ عین آفتاب ہو گیا اور خالق و مخلوق  
متعد ہو گئے - چند اقوال بطور مثال لکھتا ہوں :-

فاضل مصنف نے جن اقوال کا حوالہ دیا ہے ان میں بعض کو  
۴۱ شطحیات کی بحث میں درج کر چکے ہیں - بعض اشعار اور ہیں :

”ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست  
خیالِ آب و گل در رہ بہانہ

ہاں تک کہ بعض یکہ نازانِ میدانِ تفرید ۴۲ توحید کو بھی  
شرک خیال کرتے ہیں :

اے - ہر لا الہ الا اللہ  
خود ز شرکِ خفی است آئہ دار

ہست شرکِ جلی رسول اللہ  
خویش را ازین دو شرک برآر“

سبحان اللہ تصوف کی آڑ لے کر لا الہ الا اللہ کو شرک خفی  
اور محمد رسول اللہ کو شرک جلی کہنے والا خود کو صوفی بھی  
کہتا ہے اور مسلمان بھی ہے - اے وائے مسلمان اگر این است  
مسلمانی -

اس قسم کے شطحیات سے فارسی اور اردو شاعری کا دفتر بھرا  
پڑا ہے - اسی قسم کے بعض اشعار خواجہ حافظ کے کلام میں بھی  
 ملتے ہیں - اہل علم ان کو محض شاعرانہ انداز کہہ کر گزر جاتے  
 ہیں یا پھر تاویل کرتے ہیں کہ یہ باتیں ایک اور ہی عالم کی ہیں  
 لیکن عام قاری پر ان کا کیا اثر ہوتا ہے - یہ مولانا الطاف حسین  
 حالی کی زبان سے سنئے : ۴۳

”خواجہ حافظ کی غزل مجالس اور محافل میں سب سے زیادہ گائی جاتی ہے اور اس کے مضامین سے اکثر لوگ واقف ہیں۔ وہ ہمیشہ سامعین کو چند باتوں کی ترغیب دیتی ہے۔ عشق حقیقی کے ساتھ عشق مجازی اور صورت پرستی و کام جوئی کو بھی وہ دین و دنیا کی نعمتوں سے افضل بتاتی ہے۔ مال و دولت، علم و ہنر، نماز و روزہ، حج و زکوٰۃ، زہد و تقویٰ، غرضیکہ کسی شے کو نظر بازی اور شاید پرستی کے برابر نہیں ٹھہراتی۔ وہ عقل و تدبیر، مال اندیشی، تمکین و وقار، ننگ و ناموس، جاہ و منصب وغیرہ کی ہمیشہ مذمت کرتی ہے اور آزادی، رسوائی، بدنامی وغیرہ کو جو عشق کی بدولت حاصل ہو تمام حالتوں سے بہتر ظاہر کرتی ہے۔ دولت دنیا پر لات مارنا، عقل و تدبیر سے کام نہ لینا، نوکل و قناعت کے نشے میں اپنی ہستی مٹا دینا اور جڑہر انسانیت کو خاک میں ملا دینا، دنیا و مافیہا کے زوال و فنا کا ہر وقت تصور باندھے رکھنا، علم و حکمت کو لغو و پوچ اور حجاب اکبر جاننا، حقائق اشیا میں کبھی غور و فکر نہ کرنا، کفایت شعاری اور انتظام کا ہمیشہ دشمن رہنا، جو کچھ ہاتھ لگے اس کو فوراً کھو دینا اور اسی طرح کی بہت سی باتیں اس سے مستفاد ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے یہ تمام مضامین ایسے ہیں جو ہمیشہ بے فکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں اور کلام کا سادہ اور عام فہم ہونا اور شاعر کی فصاحت و بلاغت اور مطرب و رقاصہ کی خوش آوازی اور حسن و جمال اور مزامیر کی لے ان کو لے اڑتی ہے اور ان کی تاثیر کو دس بیس گنا کر دیتی ہے اور جب باوجود ان سب باتوں کے سامعین کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کلام کے قائل اکابر صوفیا اور مشائخ کرام ہیں، جن کی تمام عمر حقائق اور معارف کے بیان کرنے میں گزری

ہے اور جن کا شعر شریعت کا رہنا اور عالم لاہوت کی آواز ہے تو یہ مضامین اور زیدہ دل نشین ہو جاتے ہیں۔“

حالی کے الفاظ میں خلاصہ کلام یہ کہ اوباش و الواط کو بے لکری ، ناعاقبت الدیشی ، عشق بازی ، بدناسی و رسوائی کی ترغیب ہوتی ہے اور قوم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے پہلی تاثیر بھی ویسی ہی خانہ برانداز اور خانماں سوز ہے جیسی دوسری ۔

حافظ کے کلام کے سلسلے میں ہم نے یہ طویل اقباس اس لیے نقل کیا کہ اس میں صوفیانہ شاعری کے اس پہلو کو وضاحت سے بیان کیا گیا ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے ۔ علامہ نے خود اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ کے بارے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا تھا جس پر مخالفت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا ، اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں اس لیے اس کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ۔ دوسرے ایڈیشن میں حافظ کے متعلق یہ اشعار حذف کرنے کے یہ معنی نہیں کہ علامہ اقبال نے حافظ یا اس قسم کی شاعری کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کو بدل لیا تھا بلکہ جیسا کہ انہوں نے بعض مکاتیب و مضامین میں اشارہ کیا ہے وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مثنوی کی اس ضمنی بحث میں مخالفت اس قدر بڑھ جائے کہ لوگ مثنوی کے اصل مضمون اور اس کے مقصد کی طرف توجہ ہی نہ کریں ۔ علامہ اقبال اس بحث کے آغاز میں شاعری کے اعلیٰ مقام سے انکار نہیں کرتے اور نہ یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ وہ تمام صوفیانہ شاعری اور صوفی شعرا کے منکر تھے ۔ ان کے کلام میں بکثرت صوفی شعرا کے نام اور ان کے اشعار ملتے ہیں لیکن ہاں صرف اسی صورت میں وہ اقبال کے لیے قابل قبول ہیں جب وہ بنیادی طور پر اسلام کی روح کے منافی نہ ہوں اور ان سے خودی کے ارتقا میں مناسب مدد ملتی ہو ۔ یہ بات بھی اس سلسلہ میں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ حافظ اور ان کے ہم مشرب

بہ رنگ اور ہم نوا شعرا کو ناپسند کرنے کے باوجود خود علامہ  
نے کلام میں اسلوب بیان اور علائم و اشارات میں صوفیانہ شاعری  
کی روایات کی جھلک موجود ہے۔ مثلاً مے سے مراد اقبال اس اقتباس  
میں شراب لالہ رنگ نہیں لیتے لیکن انداز اور اسلوب بالکل حافظ  
کا ہے :

ساقا برخیز و مے در جام کن  
محو از دل کاوشِ ایام کن

شعلہ آجے کہ اصلش زمزم است  
گر گدا باشد پرستارش جم است

می کند اندیشہ را ہشیار تر  
دیدہ بیدار را بیدار تر

- - - - -  
- - - - -

خیز و در جام شراب ناب ریز  
بر شبِ اندیشہام سہتاب ریز

اور اس تمہید کا خاتمہ اس شعر پر ہوتا ہے :

خرده بر مینا مگیر اے ہوشمند  
دل بذوقِ خرده مینا بہند

شراب کا استعارہ اور اس کے لوازم کلام اقبال میں بھی بکثرت مل  
جائیں گے مگر ان کا فکری پس منظر اور اقبال کی تعلیمات اسے ان کے  
یہاں ایک مختلف عنوان سے دکھاتے ہیں جس کا مقصد بیخودی

طاری کرنا نہیں بلکہ :

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز  
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

مقصدے مثلِ سحر تابندہ  
ماسوائی را آتشِ سوزندہ

مقصدے از آسمان بالاترے  
دلربائے دلستانے دلبرے

باطل دیرینہ را غارت گرے  
فتنہ در جیبے سراپا محشرے

اس کے بعد مثنوی میں تربیت خودی کے تین مراحل ہیں : اطاعت ، ضبط نفس اور نیابت الہی - ان تینوں منازل اور مراحل کا ذکر صوفیانہ لٹریچر میں بکثرت موجود ہے اور صوفیہ میں بعض نے اس کی توجہ اس طرح کی ہے جس سے نفی خودی کا پہلو نکلتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس کو بھی اپنے مخصوص مثبت پہلو سے دیکھا ہے۔ یہ اطاعت اطاعت احکام خداوندی ہے - جب اقبال کے نزدیک اعلیٰ ترین حال یا کیفیت یا مقام عبدیت کا ہے تو لازم ہے کہ عبد معبود کے ہر حکم اور اس کی ہر مرضی کو قبول کرے - اسی آئین الہی کی پابندی کا نام اطاعت ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار  
می شود از جبر پیدا اختیار

ناکسی از فرمان پذیری کمں شود  
آتش از باشد ز طغیان خس شود

بر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند  
خویش را زنجیریِ آئین کند  
شکوہ سنجِ سخیِ آئین مشو  
از حدودِ مصطفائیِ بیرون مرو

دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے۔ اس سے مراد تجرید، ترک دنیا، رہبانیت نہیں۔ ضبط نفس یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا حاکم ہو محکوم نہ ہو:

مرد شو اور زمامِ او بکف  
تا شوی گوہر اگر باشی خذف

یہ ضبط نفس ہے کہ انسان اللہ کے سوا کسی سے مرعوب نہیں ہوتا۔ کوئی خوف اور خطرہ اس کے ایمان اور ایقان کو کمزور نہیں کر سکتا اور اس کا ایک وسیلہ نماز ہے جس کی تاکید قرآن حکیم میں بار بار ہے :

ہر کہ حق باتد چو جان اندر تنش  
خم نگردد پیشِ باطل گردنش  
خوف را در سینہ او راہ نیست  
خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست  
ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد  
فارغ از بندِ زن و اولاد شد  
می کشد از ماسوائے قطعِ نظر  
می نہد ساطور بر حلقِ پسر  
لا الہ باشد صدفِ گوہرِ نماز  
قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز

در کف مسلم مثالی خنجر است  
قاتلِ فحشا و بخی و منکر است

اہل تصوف ورد کے قائل ہیں۔ اسمائے الہی کو بھی وہ منجملہ  
اسرار قرار دیتے ہیں۔ ان کے ورد کے اثرات الگ الگ ہیں۔  
علامہ فرماتے ہیں :

اہلِ قوت شو ز وردِ یاقوی  
تا سوارِ آشتیِ خاکی شوی

مرحلہ سوم نیابت الہی ہے :

نائبِ حق در جہان بودن خوش است  
بر عناصر حکمران بودن خوش است

اس بساط کہنہ پر بندہ حق جب اس مقام عبدیت پر پہنچ جاتا ہے  
کہ وہ نیابت الہی کے مقصد اور مفہوم کو سمجھ سکے تو پھر  
وہ اس طاقت و قوت کا مالک بن جاتا ہے کہ اس بساط کہنہ کو  
برہم کر سکتا ہے اور ایک ”عالم دیگر“ کو وجود میں لا سکتا ہے۔  
وہ ہر ’خام فطرت‘ کو پختہ بنا سکتا ہے۔ لیکن اس کا ہر عمل  
اخلاص پر مبنی اور صرف خدا کے لیے ہوتا ہے۔

نغمہ زارِ دل از مضرابِ او  
بہرِ حق بیداریِ او خوابِ او

نوعِ انسان را بشیر و ہم نذیر  
ہم سپاہی ، ہم سپہگر ، ہم امیر

اس کے بعد مثنوی میں مختلف عنوانات اور حکایات مثنوی کے ان  
مضامین و مفہیم کی توجیہ اور تشریح میں ہیں ، ان میں بکثرت  
قرآن حکیم اور احادیث نبوی کے حوالے موجود ہیں جس سے اس کی

تائید ہوتی ہے کہ خودی کا یہ فلسفہ اپنی فکری اساس میں قرآن حکیم اور تعلیمات اسلام پر مبنی ہے۔ اس کی مثالیں مثلاً حضرت علی (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی ذات میں ملتی ہیں کہ نان جوئیں پر قناعت کرے، والا اپنے زور بازو سے در خیبر اکھاڑ سکتا ہے :

شیرِ حق ابنِ خاک را تسخیر کرد  
این گلِ تاریک را اکسیر کرد  
زیرِ پاشِ اینجا شکوہِ خبر است  
دستِ او آنجا قسیمِ کوثر است  
از خود آکاہی یدِ اللہی کند  
از بدِ اللہی شہنشاہی کند

اسی طرح حضرت سید مخدوم علی ہجویری کی وہ حکایت ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ایک نوجوان ستم اعدا سے فریاد کناں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ نے فرمایا :

سنگِ چون بر خود گمانِ شیشہ کرد  
شیشہ گرِ دید و شکستنِ پیشہ کرد  
خویش را چون از خودی محکم کنی  
نو اگر خواہی جہان برہم کنی

اس کے بعد چند حکایات نائیدی اور ہیں اور پھر جہاد کی حقیقت کا عنوان ہے : ”در بیان این کہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد ، اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔“

اس سے اقبال کے اس نہایت اہم موضوع پر نقطہ نظر کی وضاحت



کلمۃ الحق کے لیے جد و جہد کرنا ، تلوار اٹھانا اور اپنے آپ کو اس راہ میں قربان کر دینا بھی ایک فضیلت ہے ۔

بر تر از اندیشہ سود و زیاں ہے زندگی  
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

لیکن یہ جہاد محض ملک گیری کی ہوس یا جوع الارض کی تسکین کے لیے ہو تو اسلام میں اس کی کوئی گنجائش یا اجازت نہیں ۔

مثنوی میں علامہ نے ”الوقت سیف“ کے عنوان سے زمان و مکان کے بارے میں بھی اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے ۔ یہ بحث بھی صوفیائے کرام کے علمی اور فکری مباحث میں ہے ، مثلاً لی مع اللہ وقت جس کو مثنوی کے حاشیہ<sup>۳۸</sup> میں حدیث مشہور کہا گیا ہے ، ملا علی قاری کے بقول قول صوفیہ ہے ۔ علامہ اقبال نے اس مسئلہ کی وضاحت مثنوی میں بھی کی ہے اور خطبات میں بھی ۔ مختصراً یوں سمجھیے :

تا کجا در روز و شب باشی اسیر  
رمزِ وقت از لی مع اللہ یادگیر  
این و آن پیدا ست از رفتارِ وقت  
زندگی سربست از اسرارِ وقت  
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست  
وقت جاوید است و خور جاوید نیست<sup>۳۹</sup>

مثنوی کا دوسرا حصہ یا دوسری مثنوی رموز بیخودی کے عنوان

۳۸ - مثنوی ص ۸۱ -

۳۹ - تفصیل کے لیے منجملہ اور ماخذات کے ”اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین“ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع اول دسمبر ۱۹۷۳ء

ہے۔ اس عنوان میں بھی رموز اور بیخودی دونوں صوفیانہ اصطلاحیں ہیں۔ بیخودی کی تشریح اہل سلوک یوں کرتے ہیں:-<sup>۴۰</sup>

”اصلیت یہ ہے کہ سالک جس وقت بیخودی اور محویت تامہ میں پورا ہر آتا ہے، اس وقت بقا باللہ اسے حاصل ہو جاتی ہے اور شعور اس کے ہمار لوٹ آتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ جو کچھ دیکھتا ہے اور سنتا ہے حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھتا اور سنتا ہے اور اپنی صفات سے فانی ہو کر صفات حق تعالیٰ سے باقی ہو جاتا ہے۔ گو اپنی ذات سے وہ اس شعور سے بھی بے شعور رہتا ہے اور خود درمیان سے آٹھ جاتا ہے، بس اللہ ہی اللہ باقی رہ جاتا ہے، اللہ بس باقی ہوس۔“

ظاہر ہے علامہ اقبال اس طرح کی محو ذات کے قائل نہیں اور نہ فنا و بقا کا یہ تصور ان کے فکری نظام کا جزو ہے۔ ان کے نزدیک بیخودی خودی کی تکمیل کی ایک منزل ہے جس میں انفرادی خودی اجتماعی خودی کا شعور حاصل کرتی ہے۔ یہ ارتقا کی ایک منزل ہے جس سے فرد اور جماعت میں ایک نسبت پیدا ہوتی ہے۔ اس نسبت کا پیدا ہونا ملت کی اساس ہے جو افراد کی اجتماعی کیفیت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ اجتماعی کیفیت صرف نبوت کے یقین سے پیدا ہوتی ہے<sup>۴۱</sup> اور یہی یقین منتشر افراد کو ایک سلسلے میں منسلک کرتا ہے۔ ملت اسلامی کے اساسی ارکان میں پہلا رکن توحید ہے۔ مسلمانوں کو حزن و ملال اور قنوطیت کا شکار ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن حکیم کے ارشاد کے

۴۰۔ سردلبران محولہ بالا ص ۲۲۶۔

۴۱۔ رموز بیخودی کا ایک اچھا تجزیہ سید سلیمان لدوی نے کیا ہے، دیکھئے مضمون ”رموز بیخودی“ مشمولہ ”اقبال معاصرین کی نظر میں“ محولہ بالا ص ۳۴۸ و ما بعد۔

مطلبی اُن کو اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ جو لوگ اللہ پر ایمان لانے والے ہیں نہ ان پر خوف ظہری ہوتا ہے اور نہ حزن و ملال۔ ملت کا دوسرا رکن اساسی اقرار رسالت خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) ہے۔ اس سلسلہ میں مختلف حکایات و واقعات سے اخوت اسلامیہ، مساوات اسلامیہ، حریت اسلامیہ، فلسفہ شہادت و حادثہ کریلا، ملت اسلامیہ کا نہایت مکانی نہ رکھنا یعنی قومیت اسلام کا پابند مقام نہ ہونا اور نہ نہایت زمانی رکھنا، قرآن حکیم کا آئین ملت اسلامیہ ہونا، سیرت ملت اسلامیہ کی پختگی کا دار و مدار اتباع آئین اللہ پر ہے اور حسن سیرت ”از تادب باداب مجدیہ“ (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) است، مرکز اسلام بیت العرام ہے، نصب العین ملی حفظ و نشر توحید ہے۔ توسیع حیات ملت تسخیر قوائے نظام عالم پر ہے اور کمال حیات ملی یہ ہے کہ فرد احساس بخودی پیدا کرے اور روایات ملیہ کے ضبط و پابندی سے اس احساس کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان مطالب کے سلسلہ میں علامہ سید سلیمان ندویؒ فرماتے ہیں :

”شاعر نے ان مطالب پانژدہ میں سے ہر ایک کو واقعات، حکایات اور آیات قرآن و حدیث سے محکم کیا ہے۔ قرآن مجید کی آیتیں نہایت خوبی سے اس انگشتی کا نگینہ بنتی چلی گئی ہیں۔ جہاں تک ہمارے مطالعے نے کام دیا ہے احادیث میں دفعہ ۱۴ کے علاوہ اور تمام واقعات صحیح ماخذوں سے لیے گئے ہیں۔“

ہم نے انتہائی اختصار سے اسرار خودی اور رموز بیخودی کا تجزیہ کر کے علامہ اقبال کے افکار کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اگر علامہ اقبال کا کوئی تصوف ہے تو وہ یہی ہے جس کو وہ صحیح اسلامی تصوف سمجھتے ہیں۔ صوفی کو علامہ اقبال نے

ایک علامت یا اشارہ (Symbol) کے ذریعے سے بھی ادا کیا ہے ۔  
یہ علامت شاہین ہے جس کی خصوصیات مختصراً یہ ہیں :

- ۱ - پرندوں کی دنیا کا بادشاہ ہے ۔
- ۲ - عزت پسند اور گوشہ نشین ہے ۔
- ۳ - پابند مقام نہیں ، آشیانہ نہیں بناتا ، پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر گزر اوقات کر لیتا ہے جہاں تک اور کسی پرند کی پرواز اور رسائی نہیں ۔
- ۴ - تیز نگاہ اور دور بین ہوتا ہے ، پرواز میں قوت بھی ہے اور تیزی بھی ۔
- ۵ - غیرت مند اور خوددار ہوتا ہے ۔ کسی دوسرے کا مارا ہوا شکار نہیں کھانا ۔
- ۶ - سخت کوش ہوتا ہے ۔

اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ وہی اخلاقی صفات ہیں جن پر صوفیائے کرام نے بھی زور دیا ہے اور جس کی مثالیں ان کی زندگی اور اعمال میں بار بار ملتی ہیں اور علامہ اقبال نے بھی ان کو صفات حسنہ میں شمار کیا ہے ۔

صوفیہ کی طرح علامہ اقبال بھی انسانی زندگی کی تدریجی ترقی اور اس کے منازل و مراحل کو نسیم کرتے ہیں ۔ لیکن یہ منازل و مراحل صرف ڈارون کے نظریہ ارتقاء حیات کا صوفیا کی منازل سلوک نہیں ہیں ۔ وہ انسان کو جو خلیفۃ اللہ فی الارض ہے خودی کا ایک مظہر بتاتے ہیں جو اپنی منزل پر انسان کامل اور مرد مومن بن جاتا ہے ۔ اسی خودی کے مدارج اور منازل زندگی کے مدارج و منازل ہیں اور یہ ایک سفر مسلسل ، ایک سلوک جاوداں اور ایک عمل پیہم ہے ۔ اس سارے عمل کو علامہ نے بڑے شاعرانہ حسن کے

ساتھ اپنی مشہور نظم ساق نامہ کے ان اشعار میں پیش کیا ہے :

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے\*  
خودی کیا ہے ؟ تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات  
خودی کیا ہے ؟ بیداریِ کائنات

خودی جلوہ بدست و خلوت پسند!  
سمندر ہے اک بوند ہانی میں بند!

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک!  
من و تو سے پیدا من و تو سے پاک!

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے!  
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے!

اس کے بعد اس کے مختلف مناظر و مظاہر بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

یہ عالم یہ بتخانہ چشم و گوش  
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں  
مسافر\*\* یہ تیرا نشیمن نہیں

\* علامہ اقبال اسرارِ خودی میں الوقتِ سیف کے تحت اس کی تشریح کرچکے ہیں۔

\*\* سالک بھی مسافر ہی کو کہتے ہیں کہ منازلِ سلوک طے کرتا ہوا منزلِ مقصود تک پہنچتا ہے۔

تیری آگ اس خاکدان سے نہیں  
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر  
طلسم زمان و مکان توڑ کر

خودی شیر مولا، جہاں اس کا صید  
زمین اس کی صید، آسمان اس کا صید

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود  
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود\*

ہر اک منتظر تیری یلغار کا  
نری شوخیِ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار  
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت  
تجھے کہا بتاؤں تری سرنوشت

حقیقت پہ ہے جامہٴ حرفِ تنگ  
حقیقت ہے آئینہٴ گفتارِ زنگ

فروزان ہے سینہ میں شمعِ نفس  
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

\*اور سنئے:

یہ کائنات ابھی لاتمام ہے شاید  
کہ آ رہی ہے دمامِ جدائے کن فیکوں

اگر یک سر شوشے برتر ہرم

فروع تجلی بسوزد ہرم

اور یہی مقام ہے جہاں انسان حقیقت کا شعور پا لیتا ہے لیکن  
اس کا بیان منصور کے بس کی بھی بات نہیں۔

---

## کتابیات

- باب چہارم : تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو اور علامہ اقبال
- ۱ - شعر المعجم - مولانا شبلی نعمانی ، حصہ پنجم ، طبع لاہور ۱۹۳۴ء -
  - ۲ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، ترجمہ نذیر نیازی ، طبع ہزم اقبال لاہور ، ۱۹۵۸ء -
  - ۳ - شعر المعجم ، حصہ پنجم -
  - ۴ - نفسیات واردات روحانی ، ولیم جیمز ، ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید -
  - ۵ - سر دلبران ، شاہ سید ہد ذوق ، طبع ثانی کراچی ۱۳۸۸ھ -
  - ۶ - نفسیات واردات روحانی -
  - ۷ - ایضاً -
  - ۸ - ایضاً -
  - ۹ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ -
  - ۱۰ - ایضاً -
  - ۱۱ - ایضاً -
  - ۱۲ - حواشی نذیر نیازی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ -
  - ۱۳ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ -
  - ۱۴ - ایضاً -
  - ۱۵ - ایضاً -
  - ۱۶ - کشف المحجوب -
  - ۱۷ - Reason and Intuition in Iqbal's Poetry-Riffat Burki -
  - Journal of the Regional Cultural Institute Vol. VII No. 4.
  - ۱۸ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ -
  - ۱۹ - ایضاً -
  - ۲۰ - سر دلبران -
  - ۲۱ - ایضاً -
  - ۲۲ - کشف المحجوب -
  - ۲۳ - ایضاً -
  - ۲۴ - ایضاً -
  - ۲۵ - سر دلبران -



- ۲۶ - کشف المحجوب -  
 ۲۷ - ایضاً -  
 ۲۸ - سر دلبران -  
 ۲۹ - خطوط اقبال ، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ، مکتبہ خیابان ادب لاہور ،  
 ۱۹۷۶ء -  
 ۳۰ - ایضاً -  
 ۳۱ - سر دلبران -  
 ۳۲ - ایضاً -  
 ۳۳ - اقبال معاصرین کی نظر میں ، مرتبہ وقار عظیم ، مجلس ترقی ادب  
 لاہور ۱۹۷۳ء -  
 ۳۴ - تشکیل جدید الہیات اسلامیہ -  
 ۳۵ - اقبال معاصرین کی نظر میں -  
 ۳۶ - ایضاً -  
 ۳۷ - حیات سعدی ، حالی -  
 ۳۸ - مثنوی اسرار خودی -  
 ۳۹ - اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین ، ڈاکٹر رضی الدین  
 صدیقی ، طبع لاہور ۱۹۷۳ء -  
 ۴۰ - سر دلبران -  
 ۴۱ - اقبال معاصرین کی نظر میں -  
 ۴۲ - ایضاً -
-

## اشاريه

○ اشخاص

○ اماکن

○ کتب

## اشخاص

### (الف)

- آدم<sup>۳</sup> ، ۱۵ ، ۲۲ ، بتکرار ، ۳۰ ،  
 بتکرار ، ۳۱ ، ۳۸ ، ۱۰۵ ،  
 ۱۵۱ ، بتکرار ، ۲۲۳ ، ۳۷۲ ،  
 آربری ، پروفیسر اے - جے ، ۲۱ ،  
 ۹۷ ، ۱۳۵ ، ۱۷۲ ، ۳۰۸ ،  
 آرلڈ ، سرٹامس ، ۳۰۸ ،  
 آزر ، ۳۳۳ ، ۳۵۱ ،  
 آفتاب اقبال ، ۸ ،  
 ابا الحسن رضی دیکھیے : علی رضی ،  
 حضرت  
 ابراہیم بن احمد الخواص ، ۱۱۷ ،  
 بتکرار  
 ابراہیم شہید ، سید ، ۱۸۱ ،  
 ابراہیم قندوزی ، ۳۹۰ ،  
 ابراہیم<sup>۳</sup> ، حضرت ، ۲۳۳ ، بتکرار ،  
 ۲۵۸ ، بتکرار ، ۲۷۰ ، ۲۹۱ ،  
 ۲۹۹ ، ۳۳۱ ، ۵۶۶ ،  
 ابراہیم بن ادھم<sup>۳</sup> ، ۳۶ ، بتکرار ،  
 ۸۰ ، ۸۱ ، ۱۵۳ ، بتکرار ،  
 ۱۶۹ ، ۱۳۵ ،  
 ابن بطوطہ ، ۱۳۱ ،  
 ابن تیمیہ ، ۱۳۸ ، ۳۸۰ ،  
 ابن جوزی ، علامہ ، ۴۱۹ ،  
 ابن حجر عسقلانی ، علامہ ، ۱۳۱ ،  
 ۱۳۸ ، بتکرار ، ۱۳۹ ، بتکرار  
 ابن خلدون ، علامہ ، ۹۷ ، ۵۳۳ ،  
 ابن دیسان ، ۳۷ ، بتکرار ، ۵۳ ،  
 ابن سیرین ، ۳۵ ، ۱۳۳ ،  
 ابن سینا - دیکھیے : ابو علی سینا ،  
 شیخ  
 ابن سالم ، ۱۲۱ ،  
 ابن رشد ، ۳۰۳ ،  
 ابن عربی ، ۹ ، ۱۰ ، بتکرار ، ۶۳ ،  
 ۱۱۳ ، ۱۵۳ ، ۳۰۵ ، بتکرار ،  
 ۳۰۶ ، بتکرار ، ۳۰۷ ،  
 ۳۰۸ ، بتکرار ، ۳۷۹ ،  
 ۳۲۳ ، بتکرار ، ۳۲۶ ، بتکرار ،  
 ۵۵۷ ، ۵۵۰ ،  
 ابن عطاء ، ۳۲۵ ،  
 ابن مسکویہ ، ۳۰۳ ،  
 ابواسحاق شامی ، شیخ ، ۳۸۵ ،  
 ابوالحسن - دیکھیے : علی  
 السجویری  
 ابوالحسن خرقانی ، ۵۱۰ ،  
 ابوالحسن مابعد ، ۱۳۳ ،  
 ابوالحسن قوسنجہ ، ۱۴۰ ،  
 ابوالحسن نوری ، حضرت ، ۱۰۱ ،  
 بتکرار ، ۱۰۲ ، ۲۱۹ ،

بتکرار ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ، بتکرار ،  
 ۲۹۳ ، ۲۹۸ ، بتکرار ، ۲۹۹ ،  
 ۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۵۰ ، ۳۳۸ ،  
 ۵۵۷  
 ابو حلیم حبیب بن اسلم الراعی ،  
 امیر ، ۱۳۱  
 ابو حنیفہ دینوری ، ۱۶ ، ۱۸  
 ابو سعید شیخ ، ۵۰۰  
 ابو سعید ، ابن العربی - دیکھیے :  
 ابن عربی  
 ابو سعید ابوالخیر ، حضرت ، ۵۱۰  
 بتکرار ، ۵۱۲  
 ابو سعید بن فضل اللہ بن ابی الخیر  
 — دیکھیے : ابو سعید ابوالخیر ،  
 حضرت  
 ابو سعید خدری ، حضرت ، ۲۸۵  
 ابو سعید ثورالدین ، ڈاکٹر ، ۳  
 بتکرار ، ۳۳۶  
 ابو سلیمان رضی ، ۱۳۱ ، ۳۸۶  
 ابو سلیمان الدارانی ، ۱۱۶  
 ابو عبدالرحمان سلمی ، ۵۱۰  
 ابو عبدالله العارث بن الاسد —  
 دیکھیے : محاسبی  
 ابو عبدالله حصری ، حضرت ،  
 ۱۳۳ ، ۳۲۵ ، ۵۰۰ ، ۵۱۰  
 ابو علی نقی ، ۱۳۵  
 ابو عمر دامتقی ، ۱۰۲  
 ابو عمر قزوینی ، ۱۳۳  
 ابو مسلم خراسانی ، ۱۳ ، ۱۶ ،  
 ۲۱ ، ۲۰ ، ۱۹

ابو العباس احمد قصاب ، ۵۱۰  
 ابو العباس شقانی ، شیخ ، ۵۰۰  
 ابو الفضل (علامی) ، ۳۱۳  
 ابو الفضل محمد بن حسن ختلی ،  
 ۱۳۳ ، بتکرار ، ۳۸۵  
 ابو القاسم الجنید بن محمد بن الجنید  
 القواریری - دیکھیے : جنید  
 بغدادی ، حضرت ابو القاسم  
 عبدالکریم بن ہوازن القشیری ،  
 ۲۲ ، ۱۰۰ ، ۱۷۰ ، ۵۰۰  
 ۵۰۷  
 ابو القاسم کورگانی ، شیخ ، ۵۰۰  
 ابو القاسم نصر آبادی ، ۳۲۵ ،  
 ۵۰۰  
 ابو اللیث حدیقی ، -  
 ابو الحفیث الحسن بن منصور الحلاج -  
 دیکھیے : منصور حلاج  
 ابو النصر سراج (عبد اللہ بن علی بن  
 محمد بن یحییٰ) ، طاؤس الفقراء ،  
 ۲۶ ، ۸۰ ، ۹۲ ، ۹۷ ، بتکرار ،  
 ۹۸ ، بتکرار ، ۹۹ ، ۱۰۳ ،  
 ۱۰۸ ، ۱۱۱ ، ۱۱۵ ، بتکرار ،  
 ۱۱۷ ، بتکرار ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ،  
 ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۵۳ ، ۱۸۳  
 ابو بکر بن عبد اللہ بن عثمان رضی ،  
 ۲۵۹  
 ابو بکر صدیق رضی ، حضرت ، ۱۱۱ ، بتکرار ،  
 ۱۳۰ ، بتکرار ، ۱۳۳ ، ۱۵۹ ،  
 ۱۸۸ ، بتکرار ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ،  
 ۲۶۰ ، ۲۵۹ ، بتکرار ، ۲۶۰

اوجاسب ، ۲۰۱  
 ارساک ، حکیم ، ۳۶ ، ۳۷ ، بتکرار  
 ارسطو ، ۸۶ ، بتکرار ، ۸۷ ، بتکرار ،  
 ۳۰۳ ، بتکرار ، ۳۶۹ ، بتکرار  
 ازورا ، ۵۱  
 اسپوزا ، ۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۷۱  
 اسحاق ، ۲۵۸ ، بتکرار  
 اسدالله ، ۲ — دیکھیے : علی ،  
 حضرت  
 اسدالله بن المبارک مروی ، ۱۱۲  
 اسلم جیراجہوری ، ۵۷۳ ، ۵۷۵  
 اساعیل ، ۱۰۶ ، ۲۹۱ ، ۵۲۳  
 اساعیل شہید ، ۳۱۹ ، مولانا ،  
 اسمتہ مارگیرڈر ، ۵۰۸  
 اسورا ، ۵۳  
 اشتیاق حسین قریشی ، ڈاکٹر ،  
 ۱۸۱ ، ۱۸۲  
 اصغر (گونڈوی) ، ۱۸۷  
 اعجاز الحق قدوسی ، ۲۷۶ ، ۲۷۹ ،  
 ۳۱۷  
 افشین ، ۱۶ ، بتکرار ، ۱۷ ، بتکرار ،  
 ۱۸ ، بتکرار  
 افلاطون ، حکیم ، ۸۵ ، بتکرار ،  
 ۸۶ ، بتکرار ، ۱۲۰ ، ۱۲۲ ،  
 ۱۷۱ ، ۲۲۳ ، ۲۳۳ ، ۲۳۵ ،  
 ۳۰۳ ، ۳۵۰ ، ۳۵۱ ، بتکرار ،  
 ۳۶۹ ، ۵۳۳ ، ۵۷۱ ، ۵۷۲  
 بتکرار ، ۵۷۳  
 اقبال ، خواجہ ، ۵۱۳  
 اکبر الہ آبادی ، ۷ ، ۱۳۰

ابو معاذ - دیکھیے : بشار بن برد  
 ابو یاسم عثمان بن شارق کوفی ،  
 ۳۶ ، بتکرار ، ۱۳۴ ، بتکرار  
 ابو یزید ، حضرت ، ۲۱۸  
 ابو یزید بسطامی ، ۲ — دیکھیے :  
 یازید بسطامی ، حضرت  
 ابو یعقوب اقطع ، ۲۲۵ ، ۵۰۰  
 ابو یعقوب نہرجوزی ، ۲۲۵ ،  
 ۵۰۰  
 ابی بکر صدیق ، ۲ — دیکھیے :  
 ابوبکر صدیق ، حضرت  
 ابی سعید الخراز ، دیکھیے : احمد  
 بن عیسیٰ الخراز  
 احمد ، ۲ — دیکھیے : محمد رسول  
 اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)  
 احمد ، سید (والد حضرت نظام الدین  
 اولیاء) ، ۲۹۳ ، بتکرار  
 احمد ، شیخ ، ۳۱۷  
 احمد ابن الحواری ، ۹۳ ، بتکرار  
 احمد ابن حنبل ، ۱۱۲ ، امام ،  
 ۳۹۸  
 احمد بن عیسیٰ الخراز ، ۹۳ ، بتکرار ،  
 ۱۰۶ ، بتکرار ، ۱۱۳ ، ۱۵۱  
 احمد بن فائک ، ۳۹۹  
 احمد رفاعی ، حضرت سید ، ۵۱۲  
 احمد سرہندی ، ۲ — دیکھیے :  
 محمد الف ثانی  
 احمد سعید ، مولوی ، ۳۳۷  
 احمد فاروق ، خواجہ ، ۲۱۲  
 ادیبی (دیوی) ، ۵۷

اورنگ زیب عالمگیر - دیکھیے :

عالمگیر ، اورنگ زیب

اویس رضی قرنی ، حضرت ، ۵۱۲

اپورا مزدا ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ بتکرار

۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶

ایمرسن ، ۳۰۲

ایمنی ڈوکلیس - دیکھیے : ڈوکلیس ،

حکیم ایمنی

ایساندو بوسانی ، ڈاکٹر ، ۱۹۹

ایمیلیس ، ۹۱

ایوب ، ۲۰۶ ، ۲۵۸ بتکرار ،

۵۶۷

### ب

بابا طاہر ، ۱۳۱ ، ۳۱۱

بابک مزدکی (خرمی) ، ۱۵ بتکرار ،

۱۶ بتکرار ، ۱۷ بتکرار ، ۱۸ ،

۱۹ ، ۲۰

باردیسان - دیکھیے : ابن دیسان

باردیسالیس - دیکھیے : ابن دیسان

باز ابن عطا ، ۵۰۰

باقی باللہ دہلوی ، خواجہ ، ۵۰۶

بالے میاں ، ۱۳۱

بایزید بسطامی ، حضرت ، ۱۱۳ ،

۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۲۲۷

۲۳۷ ، ۳۹۳ ، ۵۱۱ ، ۵۵۱

۵۵۲ بتکرار

بتول رضی - دیکھیے : فاطمہ رضی

بدایونی - دیکھیے : عبدالقادر

بدایونی ، ملا

برنی (مولانا ضیاء الدین) ، ۴۹۳

۳۲۶ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰ بتکرار ،

۳۲۳ ، ۳۳۱ ، ۳۹۷

اکبر ، جلال الدین ، (بادشاہ) ،

۱۸۰ ، ۳۱۰ ، ۳۱۲

بتکرار ، ۳۱۶ بتکرار ، ۵۰۴

بتکرار

الیاس ، حضرت ، ۳۱ بتکرار

امام احمد بن حنبل - دیکھیے :

احمد بن حنبل ، امام

امام اعظم ، ۳۱۸

امام حسین رضی - دیکھیے : حسین رضی ،

حضرت امام

امام شافعی ، - دیکھیے : شافعی ،

امام

امام مالک ، - دیکھیے : مالک

امام

امام محمد - دیکھیے : محمد ، امام

امام یوسف ، - دیکھیے : یوسف

امام

امیر خسرو ، حضرت ، ۲۷۴

۳۱۱ بتکرار ، ۳۵۸ ، ۴۰۵

۳۹۳ ، ۳۹۵ ، ۵۱۳

امین (خلیفہ) ، ۱۵

الدرا ، ۶۴ بتکرار ، ۶۵ بتکرار ،

۶۷ بتکرار

المن رضی ، حضرت ، ۲۱۸ بتکرار

الشاء (الشاء اللہ خان) ، ۳۲۵

انہسی شاملو ، ۴۳۷ ، ۴۸۸

اوحید الدین گورمانی ، ۳۷۹

بیدل ، عبدالقادر ، ۳۸۰  
البیرونی ، ۱۶۹ ، بتکرار

پ

ہالڈیا راجہ ، ۱۸۱  
پتان جلی ، ۶۵  
ہرجا ہتی (دیوی) ، ۵۷  
ہرویز (خسرو) ، ۲۶۳ ، ۳۷۶  
ہنانجلی ، ۱۶۹ ، بتکرار  
ہول ہلا ، ۵۲۷  
ہیر روم/ہیر روسی - دیکھیے :  
روسی  
ہیر سنجر - دیکھیے : معین الدین  
چشتی سنجر اجمیری ، حضرت  
خواجہ

ت

تاج الدین لاکپوری ، بابا ۵۱۳  
تفتہ ، ہرگوہال ، ۵۵۸  
تیم انصاری رحمہ ، حضرت ، ۱۳۱  
تھیلز ، ۸۱ ، ۸۳

ٹ

ٹیپو شہید ، سلطان ۳۸۶  
ٹیرے ما ، ۱۷۳  
ٹینی سن ، ۵۲۶

ث

ٹوبان رحمہ ، حضرت ، ۲۹۵

ج

جابر بن حیان کوفی ، ۱۴۴  
جاریدان ، ۱۶ ، ۱۷ ، بتکرار

برونیم ، ۱۱۹

برولو ، ۴۷۱

برہان احمد فاروقی ، ۵۰۸

برجا ، ۵۵ ، ۶۰ ، بتکرار ، ۶۱ ،

۶۲ ، بتکرار ، ۶۹ ، ۱۷۷ ، بتکرار ،

۳۰۳

بسطامی - دیکھیے : ہایزید

بسطامی ، حضرت

بشار بن برد ، ۲۱ ، ۲۲ ، بتکرار ،

۳۰

بشر بن حاف ، ۳۷ ، ۱۱۲ ،

۱۳۵

بطینوس ، ۲۴

بوئاب رحمہ - دیکھیے : علی رحمہ ، حضرت

بوذر غفاری رحمہ ، ۲۹۲ ، ۲۹۳

بورقان ، ۵۱

بوسائکے ، ۳۷۰

بوسانی ، ڈاکٹر ، ۲۰۰ ، ۲۰۲

بو علی سینا ، شیخ ، ۱۷۰ ، ۲۰۹ ،

۲۱۰ ، ۲۵۳ ، ۳۰۳ ، ۳۹۴ ،

۳۷۰ ، ۵۳۹ ، ۵۴۵ ، بتکرار

بو علی قلندر ، حضرت شاہ ، ۸ ،

۲۰۳ ، ۲۱۱ ، ۲۷۳ ، بتکرار ،

۲۷۴ ، ۳۹۳ ، بتکرار ، ۳۹۵ ،

۳۹۶ ، بتکرار ، ۵۶۹

ہویزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی

- دیکھیے : ہایزید بستامی ،

حضرت

جہا الدین ذکریا ملتانی ، ۱۲۵ ،

۱۳۲ ، ۱۸۲ ، بتکرار

الجلی - دیکھیے : عبدالکریم

الجلی

جیمز، ولیم ، ۲۰۹ ، ۵۲۱ ،  
۵۲۲ ، ۵۲۳ ، ۵۲۴ ، بتکرار ،  
۵۲۶ ، ۵۲۸ ، ۵۲۹

ح

حاتم ، ۳۴۲

حارث ابن المحاسبی - دیکھیے :

محاسبی

حاتم الاصم ، ۱۳۴

حافظ شیرازی ، ۱۹۸ ، بتکرار ،

۱۹۹ ، ۳۱۱ ، ۳۲۴ ، ۳۲۵

بتکرار ، ۳۲۶ ، بتکرار ، ۳۲۷

بتکرار ، ۳۲۸ ، بتکرار ، ۳۵۳

۳۵۵ ، بتکرار ، ۳۹۹ ، ۴۰۰

۴۰۲ ، بتکرار ، ۴۲۳ ، بتکرار ،

۴۲۵ ، ۴۲۹ ، ۴۴۳ ، ۴۴۱

بتکرار ، ۵۰۵ ، ۵۵۷ ، ۵۵۵

۵۷۶ ، بتکرار ، ۵۷۸

حالی ، مولانا الطاف حسین ، ۴۱۸

۵۷۷ ، ۵۷۵

حزین ، شیخ علی ، ۳۸۰

حسام الدین ملتانی ، مولانا ، ۴۳۲

حسام الحق ضیاء الدین ، حضرت

۵۱۲

حسرت ، ۱۸۷

حسن ، ڈاکٹر حسن ابراہیم ، ۱۶

بتکرار ، ۱۷ ، ۲۱ ، ۲۲

حسن بصری ، حضرت ، ۳۵ ، بتکرار ،

۹۷ ، ۱۰۳ ، ۱۵۰

جاوید اقبال ، ۸ ، ۵۰۳

حالیوس ، ۱۲۰ ، ۱۷۱ ، ۲۲۳

جامی ، مولانا ، ۹۲ ، ۱۳۳

۳۲۷ ، ۳۴۴ ، ۳۵۱ ، ۳۹۸

۵۱۳ ، ۵۷۶

جرات ، ۳۲۵

جریری ، ۵۲۵ ، ۵۰۰

جگر (مراد آبادی) ، ۱۸۷ ، ۳۲۸

جلال ، ۴۵۰ ، ۴۷۲

جلال الدین ، مرزا ، ۳۳۷ ، بتکرار ،

۳۳۸ ، ۳۳۹

جلال الدین اکبر - دیکھیے : اکبر ،

جلال الدین

جلال الدین محمد بن ہمام الدین محمد

بن حسین الخطیبی - دیکھیے :

رومی

جم ، ۱۹۸ ، ۱۶۹

جمال الدین افغانی ، ۵۴۳

جندب ، ۱۴۹

جنید بغدادی ، حضرت ، ۱۰۱

بتکرار ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴

۱۱۵ ، بتکرار ، ۱۳۳ ، ۱۳۸

۲۴۳ ، ۱۵۱ ، بتکرار ، ۱۵۳

۱۴۸ ، ۲۴۷ ، ۲۵۸ ، بتکرار ،

۲۸۷ ، ۴۲۴ ، بتکرار ، ۴۹۳

۵۰۰ ، ۵۰۱ ، بتکرار ، ۵۱۱

بتکرار ، ۵۱۲ ، بتکرار ، ۵۱۳ - کرار

جنید حسین بن منصور حلاج ،

۴۲۴

جہانگیر ، ۱۸۱ ، ۵۰۲ ، ۵۰۷

بتکرار



## خ

خالد بن ولید، حضرت، ۲۵۰، ۲۵۱

۲۹۳، ۲۸۱

ختم المرسلین، (ختم الرسل) -

دیکھیے: محمد رسول اللہ

حراز - دیکھیے: احمد بن عیسیٰ

الخراز

حسرو - دیکھیے: امیر خسرو

خضر، حضرت، ۳۱، بتکرار

۱۷۹، ۳۳۵، بتکرار، ۳۷۶

۵۶۸، ۵۶۷، ۴۹۱، ۴۰۰

خلیق احمد نظامی، ڈاکٹر، ۴۲۴، ۴۲۵

۴۸۹، ۴۸۵، ۴۳۱، ۴۳۰

۴۹۲، ۴۹۲

حلیل، - دیکھیے: ابراہیم

خواجہ حافظ - دیکھیے: حافظ

شیرازی

خیر البشر،/خیر الرسل، - دیکھیے:

محمد رسول اللہ

## د

داتا گنج بخش - دیکھیے: علی

الہجویری

دارا، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۸۰، ۲۸۱

۵۶۹، ۴۲۱

دارا شکوہ، ۱۳۴، ۳۱۱، ۳۱۲

بتکرار، ۳۱۳، بتکرار، ۳۱۵

۳۱۶، بتکرار، ۴۸۶

داس گپتا، ۵۷

داغ، نواب مرزا خاں، ۳۲۵

حسن نظامی، خواجہ، ۳۲۷، ۳۲۸

۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۴۴

۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۵، بتکرار،

۵۹۲، ۵۴۹، ۵۵۶، ۵۵۸

حسین رضا، حضرت امام، ۲۲۹، ۲۳۰

۲۳۴، بتکرار، ۲۹۰، ۲۸۹

بتکرار، ۲۹۲، بتکرار، ۲۹۳

بتکرار

حسین منصور حلاج - دیکھیے:

منصور حلاج

حکم ابن حشم - دیکھیے: مقنع

خراسانی المقنع

حکیم ارساک - دیکھیے: ارساک،

حکیم

حکیم افلاطون - دیکھیے: افلاطون،

حکیم

حکیم ایمنی ڈوکلیس - دیکھیے:

ڈوکلیس، حکیم ایمنی

حکیم سنائی - دیکھیے: سنائی

غزنوی، حکیم

حکیم فیثا غورث - دیکھیے: فیثا

غورث، حکیم

حکیم محمود - دیکھیے: محمود،

حکیم

حلاج - دیکھیے: منصور حلاج

حمید، شیخ، ۳۱۷

حمید الدین ناگوری، قاضی، ۵۶۱

حیدر کرارخ - دیکھیے: علی رضا،

حضرت

رسول / رسول / خدا / رسول  
اکرم/رسول اللہ - دیکھیے :  
محمد رسول اللہ  
روح اللہ - دیکھیے : عیسیٰ ،  
حضرت  
رشید احمد صدیقی ، پروفیسر ،  
۵۶۵ بتکرار  
رضی الدین صدیقی ، ڈاکٹر ، ۵۸۳  
رفیع الدین ہاشمی ، ۵۵۶  
رکن الدین ، حضرت شیخ ، ۳۱۷ ،  
۳۱۹  
رنگین (سعادت یار خاں) ، ۳۳۵  
روچی ، ۶۴ بتکرار ، ۶۵ بتکرار  
رودکی ، ۲۰۲  
روکٹ ، ۴۷۱ بتکرار  
رومی ، ۸ بتکرار ، ۱۰ بتکرار ،  
۴۴ ، ۱۱۹ ، ۱۲۵ ، ۱۳۷ ،  
۱۷۰ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۹۶ ،  
۱۹۷ بتکرار ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ،  
۲۰۹ بتکرار ، ۲۱۰ بتکرار ،  
۲۲۲ ، ۲۲۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۵ ،  
۲۳۸ بتکرار ، ۲۴۳ ، ۲۶۹  
بتکرار ، ۳۳۰ ، ۳۳۴ ، ۳۳۸  
بتکرار ، ۳۵۵ بتکرار ، ۳۵۶  
بتکرار ، ۳۵۷ بتکرار ، ۳۵۸  
بتکرار ، ۳۵۹ ، ۳۶۰ بتکرار ،  
۳۶۱ بتکرار ، ۳۶۳ ، ۳۹۴ ،  
۳۶۵ بتکرار ، ۳۷۰ بتکرار ،  
۳۷۶ ، ۳۷۸ بتکرار ، ۳۸۱  
بتکرار ، ۳۸۲ بتکرار ، ۳۸۸

داؤد ، حضرت ، ۳۵ ، ۱۴۳  
درد ، خواجہ میر ، ۳۲۸ ، ۴۴۲  
دقیقی ، ۱۹۹ ، ۲۰۱ بتکرار ،  
۲۰۶ بتکرار  
دہو شرما ، ۶۴ بتکرار ، ۶۵

ڈ

ڈارون ، ۸۲ ، ۱۷۹ ، ۳۷۷ ،  
۵۸۶  
ڈوکس ، حکیم ایمنی ، ۸۲ ، ۸۳

ذ

الذہبی ، ۱۳۱  
ذوالنون مصری ، حضرت ، ۱۰۱  
بتکرار ، ۱۱۳ ، ۱۱۸ ، ۱۵۰

ر

راہہ بصری ، ۳۷ ، ۳۸ بتکرار ،  
۱۱۳ ، ۱۴۶ بتکرار ، ۱۵۰ ،  
۱۶۹ ، ۱۷۳ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰  
بتکرار

راہہ عدویہ ، ۲۱۹

راجو ، رائے ، ۴۸۵

رازی ، ۱۳۶ ، ۱۴۸ ، ۲۰۹ ،  
۲۴۳ ، ۲۴۹ ، ۲۵۴ ، ۵۱۱ ،  
۵۴۰ ، ۵۴۴ بتکرار

رام چندر ، ۲۷ بتکرار

رامانند ، ۳۲۲

راون ، ۲۷

رائے راجو - دیکھیے : راجو ، رائے

رسم داستان ، ۱۹۷ ، ۳۶۲ بتکرار ،

۳۹۱ ، ۴۶۰ ، ۵۶۳

سامری ، ۲۰۹ ، ۲۴۳ ، ۲۸۳ ، ۵۳۸

سراج - دیکھیے : ابوالنصر سراج  
(عبدالله بن علی بن محمد بن  
یحییٰ) ، طاؤس الفقراء

سر سید ، ۴۴۸  
سرور کائنات - دیکھیے : محمد  
رسول اللہ

سری سقطی ، ۱۴۹ ، ۲۲۰  
سعدی ، ۱۲۲ ، ۱۸۷ ، ۴۷۱  
سعید اللہ ، ڈاکٹر ، ۳۳۹ ، ۳۴۰  
سفیان الثوری ، ۹۷  
سقراط ، ۸۳ ، ۸۵ ، بتکرار ، ۱۲۲ ، ۵۷۱ ، بتکرار

سکندر ، ۲۷ ، ۲۴۷ ، ۲۸۰  
سلیم ، اکرام الحق ، ۵۷۴  
سلیمان پہلواری ، شاہ ، ۵۱۳  
سلیمان تونسوی ، خواجہ ، ۴۴۷  
سلیمان لدوی ، علامہ سید ، ۷ ، ۵۸۴ ، ۵۸۵  
سماعی ، ۱۴۸

سنائی عزنوی ، حکیم ، ۳۵۶ ، ۳۵۸ ، ۳۹۸ ، ۴۷۶ ، ۵۱۲ ، ۵۲۰

سنجر ، ۲۴۸ ، ۵۱۱  
سہل بن عبدالله ، ۱۱۶ ، ۵۴۷  
سیتا ، ۲۷

سید مخدوم - دیکھیے : علی  
الہجویری  
سید ہجویر - دیکھیے : علی  
الہجویری

۳۹۰ ، ۳۹۲ ، ۳۹۴ ، ۳۹۸

۴۰۰ ، بتکرار ، ۴۰۳ ، ۴۱۰

۴۱۳ ، بتکرار ، ۴۱۵ ، ۴۳۱

۴۵۹ ، ۴۶۰ ، ۴۶۱ ، ۴۶۲

۴۶۴ ، بتکرار ، ۴۶۴ ، بتکرار

۴۶۷ ، بتکرار ، ۴۶۸ ، بتکرار

۴۶۹ ، بتکرار ، ۴۷۰ ، بتکرار

۴۷۱ ، بتکرار ، ۴۷۲ ، ۴۷۳

۴۷۴ ، بتکرار ، ۴۷۵ ، بتکرار

۴۸۱ ، بتکرار ، ۴۹۶ ، ۴۹۸

۵۰۹ ، بتکرار ، ۵۳۱ ، ۵۳۹

۵۴۰ ، بتکرار ، ۵۴۱ ، ۵۵۱

۵۶۳ ، ۵۶۴ ، بتکرار ، ۵۶۷

رویم ابن احمد ، ۱۱۶

ز

زردشت ، ۳۹ ، بتکرار ، ۴۰ ، بتکرار

۴۱ ، بتکرار ، ۴۲ ، بتکرار ، ۴۳

بتکرار ، ۴۴ ، بتکرار ، ۴۵ ، بتکرار

۴۶ ، بتکرار ، ۴۸ ، بتکرار ، ۵۴

۶۶ ، ۱۷۳ ، بتکرار ، ۱۷۵

۱۷۷ ، ۴۵۹

زورکشی ، ۱۴۸

زہد بن عمرو ، ۲۹۷

ژ

ژوکوفسکی ، وائین ، ۲۳۶ ، ۴۸۶

س

سارگون ، ۴۶

مالک ، عبدالمجید ، ۴۰۸

ش

شیخ الاشراق مقتول ، ۳۶۸ ، بتکرار ،

۳۶۹ ، بتکرار ، ۳۷۰ ، بتکرار ،

۳۷۲ ، بتکرار ، ۳۷۳

شیخ المشائخ ابوالقاسم جنید بن

محمد بن الحنید - دیکھیے : جنید

بغدادی ، حضرت

شیخ المشائخ یحییٰ بن معاذ الرازی ،

— دیکھیے : رازی

شیخ شہاب الدین — دیکھیے :

شہاب الدین عمر بن عبداللہ

السهرورد

شیخ ہندی - دیکھیے : راجو ،

رائے

شیر خدا - دیکھیے : علی رضا ،

حضرت

شیریں ، ۲۲۳

شیفتہ ، نواب مصطفیٰ خان ،

۵۱۸

شہاب الدین سہروردی - دیکھیے :

شیخ الاشراق مقتول

شہاب الدین عمر بن عبداللہ

السهرورد ، ۱۱۰ ، ۱۲۵ ،

۱۸۲

ص

صالح محمد ، مولوی ، ۳۳۶ ، بتکرار ،

۳۳۹

صدرہ ، ملا ، ۱۸۰

صدیقی رضا - دیکھیے : ابوبکر

صدیقی رضا ، حضرت

صلاح الدین ، سلطان ، ۲۶۸

شافعی ، امام ، ۳۱۸

شاہ سلیمان ، قاری ، ۳۳۳ ، بتکرار

شاہ فضل الرحمان گنج سرادآبادی ،

۳۳۷

شاہ کلیم اللہ - دیکھیے : کلیم اللہ

دہلوی ، شاہ

شاہ کمال ، ۵۰۵

شاہ محمد غوث گوالہاری ، حضرت ،

۳۳۶

شاہ ولی اللہ دہلوی ، ۳۳۲

شبلی ، حضرت ، ۱۰۲ ، بتکرار ،

۱۳۸ ، ۲۰۲ ، ۲۹۸ ، ۳۲۵

بتکرار ، ۳۳۰ ، ۵۰۰ ،

شبلی لغازی ، علامہ ، ۱۱۶ ، ۲۰۱ ،

۳۸۱ ، ۵۱۷ ، بتکرار ، ۵۲۰

شیر رضا - دیکھیے : حسین رضا ، حضرت

امام

سرف الدین - دیکھیے : یوعلی قلندر ،

حضرت شاہ

شقیق بلخی ، ۱۶۹۰

شمس تبریز ، حضرت ، ۲۳۲ ،

۳۶۳ ، ۳۸۰ ، بتکرار ، ۳۸۱ ،

۵۱۲ ، ۳۹۶

شنکر ، سری ، ۳۷۹

شہید بلخی ، ۲۰۲

شیخ اکبر - دیکھیے : ابن عربی

شیخ الطائفہ - دیکھیے : محاسبی

ضی

سیاہ احمد بدایونی ، مولا ، ۱۰۷

ط

طارق عبدالرشید ، ۳۲۷

طبری ، ۲۸ ، ۲۹

طغرل ، ۲۳۸

ظ

ظفرالحسن ، پروفیسر ڈاکٹر سید ،

۱ ، ۵۰۸ بتکرار

ظفر علی خان ، مولوی ، ۳۳۳

۳۳۵ بتکرار

ع

عابد ، سید عابد علی ، ۲۲ ، ۱۷۲

۱۸۷ ، ۳۰۸

عالمگیر ، اورنگ زیب ، شہنشاہ ،

۳۱۶ ، ۳۱۹ ، ۳۲۱ بتکرار ،

۳۲۸

عالمگیر ، حضرت ، ۲۸۸ بتکرار

عباد اللہ ، خواجہ ، ۹۲

عباسی ، حضرت ، ۲۹

عباس مروزی ، ۲۰۲

عبدالاحد ، شیخ ، ۵۰۶

عبدالحق ، ڈاکٹر مولوی ، ۴

عبدالحکیم ، ڈاکٹر خلیفہ ، ۲ ، ۴

۲۰۹ بتکرار ، ۲۲۱ ، ۲۳۵

۳۲۷ ، ۳۳۰ بتکرار ، ۳۸۱

۵۲۸ ، ۵۲۱ بتکرار

عبدالرحمان طارق - دیکھیے : طارق ،

عبدالرحمان

عبدالرشید ، شیخ ، ۳۸۵

عبدالقادر بدایونی ، ملا ، ۳۱

عبدالقادر جیلانی ، حضرت شیخ ،

۱۱۱ ، ۱۲۳ ، ۱۸۲ ، ۲۱۸

عبدالقدوس گنگوہی ، حضرت ،

۲۷۶ بتکرار ، ۲۷۹ ، ۳۱۷

۳۲۰ ، ۳۶۵ بتکرار

عبدالکریم الجلی ، ۱۷۹ ، ۳۰۸

عبدالله بن المبارک مروی ، ۳۷

۱۳۵

عبدالله بن جعفر ، ۲۹۷

عبدالله بن حنیف ، ۵۰۷

عبدالله چغتائی ، ۳۳۳

عبدالله عقیف ، شیخ ، ۱۳۱

عبدالہاجد دریا بادی ، مولا ،

۱۰۰

عبدالواحد معینی ، سید ، ۳۷۹

۳۰۳ بتکرار ، ۳۸۸

عبدالوحید ، خواجہ ، ۳۳۸

عثمان ، حضرت ، ۱۸۸ بتکرار

عثمان ، سید ، ۱۳۳

عثمان ، شیخ ، ۱۳۱

عثمان منصور ، ۵۰۱

عثمان ہارونی ، حضرت ، ۳۹۰

عذرا ، ۲۲۳

عراقی ، ۳۷۹ ، ۵۱۲

عزیز ، ۱۸۷

عطاء اللہ ، شیخ ، ۳۱۹

عطار ، ۳۹۳ ، ۳۷۱ ، ۳۸۰

۳۹۴ ، ۵۱۲ بتکرار ، ۵۲۰

۵۲۳



فانی (بدایونی) ، ۱۸۷ ، ۳۲۸  
فخرالدین عواق - دیکھیے : عراق ،  
فخرالدین

فخرالدین علی بادشاہ ، بابا ، ۱۸۲  
فراقی ، ۸۷ ، ۹۱ بتکرار  
فرانسس ، ولی ، ۱۷۲

فرخ سیر ، ۵۰۳  
فردوسی ، ۲۰۱ ، بتکرار ، ۲۰۲ ،  
۳۷۱

فرعون ، ۲۵۱ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ ،  
۳۶۱

فرہاد ، ۲۲۳  
فریدالدین شکر گنج ، حضرت  
خواجہ ، ۱۳۲ ، ۳۳۱ ، ۳۳۹ ،  
۳۳۷ ، ۳۹۳

فریدالدین عطار - دیکھیے : عطار  
فرید دانشمند تھالیری ، شیخ ،  
۲۷۷

فشر ، ۳۰۲ ، ۳۰۳  
فضیل بن عیاض قزاق ، کوفی ،  
۳۷ ، ۱۳۵ ، ۵۰۸ ، ۵۰۹ ،  
بتکرار

فلاطون - دیکھیے : افلاطون ،  
حکیم

فلاطینوس ، ۸۷ ، بتکرار ، ۸۸ ،  
۸۹ ، بتکرار ، ۹۰ ، بتکرار ، ۹۱ ،  
بتکرار ، ۳۰۳ ، بتکرار

فوسٹ ، ۳۷۰ ، بتکرار  
فوق ، محمد دین ، ۳۰۳ ، ۳۰۵ ،  
فیثا غورث ، حکیم ، ۸۲ ، بتکرار

بتکرار ، ۳۱۳ ، ۳۲۹ ، ۳۸۲ ،  
۳۸۶ ، ۵۵۷

عمرو بن العاص ، حضرت ، ۵۳۰  
عمرو بن عثمان ، ۳۲۵ ، ۵۰۰  
عیسیٰ ، حضرت ، ۲۵ ، ۳۵ ،  
۳۷ ، بتکرار ، ۵۲ ، ۹۳ ،  
بتکرار ، ۹۴ ، بتکرار ، ۹۵ ،  
۹۷ ، ۱۳۳ ، ۲۵۸ ، بتکرار ،  
۳۹۳ ، ۳۶۶ ، ۳۹۱

## غ

غالب ، مرزا ، ۱۳۷ ، ۱۵۱ ،  
۱۸۷ ، ۳۲۸ ، ۵۳۲ ، ۵۵۸ ،  
۵۵۹

غزالی ، امام ، ۱۱۲ ، ۱۲۲ ،  
۱۲۳ ، بتکرار ، ۱۷۲ ، ۲۶۸ ،  
۳۶۷ ، بتکرار ، ۵۰۷ ، ۵۰۸ ،  
بتکرار ، ۵۱۱ ، ۵۱۲ ، ۵۱۹ ،  
۵۲۰ ، بتکرار ، ۵۲۹ ، بتکرار ،  
۵۳۰

غلام حیدر شاہ ، پیر ، ۵۱۳

## ف

فارابی ، ۳۰۳ ، ۵۳۹  
فاروق (ف) - دیکھیے : عمر فاروق  
فارسیہ داس ، ۸۳  
فاطمہ (ف) ، حضرت ، ۲۸۸ ، بتکرار ،  
۲۹۷ ، ۲۹۰

فاطمہ بنت ابومسلم خراسانی ، ۱۶ ،  
۲۱

فان کریم ، ۱۶۷

## ک

کب . پروفیسر ایچ ۔ اے ۔ آر ،

۳۳۳

گراسی ، مولانا ، ۳۳۱ ، ۳۳۳

گشتاسب ، ۲۰۱

گنج بخش - دیکھیے : علی الہجویری

گوتم بدھ ، ۳۶ بتکرار ، ۳۷

۳۹ ، ۵۲ ، ۷۷ ، ۸۰ بتکرار ،

۸۱ بتکرار ، ۹۱ ، ۱۳۳ بتکرار ،

۱۳۵ ، ۱۴۰ ، ۱۴۲

گوٹھے ، ۳۷۰ بتکرار ، ۳۷۱ بتکرار ،

۳۷۲

## ل

لسان ، ۱۶۹

لسان الغیب - دیکھیے : حافظ

شیرازی

لیلیٰ ، ۲۲۳ ، ۲۸۶ ، ۳۳۸ ،

۳۸۸

## م

مارسین ، ۵۲ بتکرار ، ۵۳

مازیار گبر ، ۱۸ ، ۲۰

مالک . امام ، ۳۱۸

مامون ، خلیفہ ، ۱۳ ، ۱۶ ، ۲۳

مانی ، ۲۸ ، ۳۳ ، ۳۷ بتکرار ،

۳۸ بتکرار ، ۳۹ بتکرار ، ۵۰

بتکرار ، ۵۱ ، ۵۲ بتکرار ، ۵۳

بتکرار ، ۶۶ ، ۸۰ بتکرار ، ۱۷۳

بارک علی ، شیخ ، ۵۱۷

محمد الف ثانی احمد سوہندی ،

فیروز - دیکھیے : کودک دانا

فیروز الدین طغرائی ، مولانا ، ۲۲۷

## ق

قارون ، ۲۳۸ ، ۲۷۳ ، ۵۳۸

قائد اعظم (محمد علی جناح) ، ۳۳۸

قباذ ، ۱۶

قشیری - دیکھیے : ابوالقاسم

عبدالکریم بن ہوازن القشیری

قطب الدین بختیار ، حضرت ، ۱۳۲

بتکرار

قیس دیکھیے : مجنون

قیصر الاسلام ، قاضی ، ۳۰۲ ،

۳۶۸

## ک

کارلائل ، ۳۰۲

کبیر ، ۳۲۰ بتکرار ، ۳۲۱ بتکرار ،

۳۲۲ بتکرار

کرشن ، ۶۹ بتکرار ، ۳۲۰

کشن پرشاد شاد ، مہاراجہ سر ،

۸ بتکرار ، ۳۳۳ ، ۳۳۵ ،

۳۳۷ ، ۳۳۸

کثوم ، ۲۹۷ بتکرار

کلیم - دیکھیے : موسیٰ ، حضرت

کلیم اللہ دہلوی ، شاہ ، ۳۲۳ ،

۳۳۲

کمال ، ۳۲۱ بتکرار

کودک دانا ، ۲۱ بتکرار

کوہکن ، ۳۹۶



۱۵۹ بتکرار ، ۱۶۲ ، ۱۸۳  
 بتکرار ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۲۰  
 بتکرار ، ۲۲۵ ، بتکرار ، ۲۲۶  
 بتکرار ، ۲۲۷ ، بتکرار ، ۲۲۸  
 بتکرار ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ ، بتکرار  
 ۲۳۱ ، ۲۳۳ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷  
 بتکرار ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۵۷  
 ۲۵۸ ، بتکرار ، ۲۵۹ ، ۲۶۰  
 ۲۶۱ ، بتکرار ، ۲۶۲ ، ۲۶۳  
 ۲۶۸ ، بتکرار ، ۲۷۰ ، ۲۷۵  
 ۲۷۶ ، ۲۷۷ ، بتکرار ، ۲۸۳  
 ۲۸۵ ، بتکرار ، ۲۸۷ ، بتکرار  
 ۲۸۸ ، بتکرار ، ۲۹۰ ، بتکرار  
 ۲۹۳ ، ۲۹۶ ، بتکرار ، ۲۹۷  
 بتکرار ، ۳۰۱ ، ۳۰۸ ، ۳۰۹  
 ۳۱۳ ، بتکرار ، ۳۱۷ ، ۳۲۱  
 ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، بتکرار ، ۳۳۵  
 بتکرار ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، بتکرار  
 ۳۳۸ ، بتکرار ، ۳۵۰ ، ۳۶۳  
 ۳۶۵ ، ۳۸۶ ، بتکرار ، ۳۸۸  
 ۳۹۷ ، بتکرار ، ۳۹۸ ، ۴۰۲  
 ۴۰۳ ، ۴۱۰ ، بتکرار ، ۴۱۱  
 ۴۱۷ ، بتکرار ، ۴۲۱ ، ۴۳۸  
 ۴۴۲ ، بتکرار ، ۴۴۹ ، ۴۶۶  
 ۴۷۹ ، ۵۱۲ ، ۵۳۱ ، ۵۳۲  
 بتکرار ، ۵۴۵ ، ۵۵۱ ، ۵۵۷  
 بتکرار ، ۵۵۹ ، ۵۶۱ ، بتکرار  
 ۵۶۶ ، ۵۶۸ ، بتکرار ، ۵۷۵  
 بتکرار ، ۵۸۰ ، ۵۸۵ ، بتکرار  
 محمد شریف ، پروفیسر میان ، ۱

حضرت ، ۲۱۶ ، ۲۷۹ ، ۳۱۰  
 ۳۲۳ ، ۳۸۱ ، بتکرار ، ۴۰۹  
 ۴۱۹ ، ۴۲۷ ، ۵۰۱ ، ۵۰۲  
 ۵۰۳ ، بتکرار ، ۵۰۴ ، بتکرار  
 ۵۰۵ ، بتکرار ، ۵۰۶ ، بتکرار  
 ۵۰۸ ، ۵۵۰ ، بتکرار ، ۵۵۶  
 ۵۵۷  
 مجنوں ، ۲۲۳ ، ۳۲۸ ، ۳۸۸  
 مہاسی ، ۱۱۲ ، بتکرار ، ۱۱۳  
 بتکرار ، ۱۱۵ ، ۱۳۷ ، ۱۵۱  
 ۱۵۲ ، ۵۰۷ ، بتکرار ، ۵۰۸  
 ۵۵۴  
 محبوب النبی - دیکھیے : نظام الدین  
 اوایا ، حضرت ، خواجہ  
 محمد ، امام ، ۳۱۸  
 محمد اجمل ، ڈاکٹر ، ۵ ، بتکرار  
 محمد اشرف ، شیخ ، ۳۷۹ ، ۴۰۴  
 ۴۱۹  
 محمد بن اسحاق ، ۹۷  
 محمد بن خفیف ، ۴۲۵ ، ۵۰۰  
 محمد حسن قرشی ، حکیم ، ۳۴۴  
 محمد ذہن فوق - دیکھیے : فوق ،  
 محمد دین  
 محمد ذوق ، شاہ سید ، ۵۲۵  
 محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و آلہ  
 وسلم) ، ۳۵ ، ۹۷ ، ۹۸ ، بتکرار  
 ۱۰۳ ، ۱۱۰ ، بتکرار ، ۱۱۱  
 بتکرار ، ۱۱۲ ، ۱۳۱ ، ۱۳۸  
 بتکرار ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، بتکرار  
 ۱۴۳ ، ۱۴۹ ، ۱۵۶ ، ۱۵۸

- ۱۰۰۲ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، بتکرار  
 محمد شفیع ، ۳۳۶  
 محمد عباسی ، ۲۳۶ ، ۳۰۲  
 محمد علی - دیکھئے : علی متقی  
 محمد عمر الدین ، ۵۰۸  
 محمد مصطفیٰ - دیکھئے : محمد  
 رسول اللہ  
 محمد سور ، ۱۸  
 محمد یوسف اصلاحی ، ۱۵۷  
 محمود ، حکم ، ۳۸  
 محمود شبستری ، شیخ ، ۵۱۲  
 محی الدین ابن عربی - دیکھئے :  
 ابن عربی  
 محی الدین عبدالمقادر ابن عبداللہ  
 الجلی - دیکھئے : عبدالقادر  
 جیلانی ، حضرت شیخ  
 محمود غزنوی ، سلطان ، ۱۳۱ ،  
 ۲۳۳ ، ۲۵۴  
 مدھیہ میکسی - دیکھئے : میکسی ،  
 مدھیہ  
 مراضی رضی - دیکھئے : علی رضی ،  
 حضرت  
 مریمؑ ، حضرت ، ۹۲ ، ۹۵  
 مزدک ، ۱۶ ، ۵۳ ، بتکرار ، ۶۶ ،  
 ۱۷۳  
 مزدکی بابک - دیکھئے : بابک  
 مزدکی  
 مسعود بن محمود غزنوی ، سلطان ،  
 ۳۸۶  
 مسیح - دیکھئے : عیسیٰ  
 حضرت  
 مصحفی ، ۳۲۵  
 مصری قبطی ، ۸۷  
 مصطفیٰ - دیکھئے : محمد  
 رسول اللہ  
 مطہر بن فاطمہ بنت ابو مسام  
 خراسانی ، ۱۶  
 مظفرالدین احمد ، پیرزادہ ، ۳۲۷  
 معاویہ رضی ، ۳۶ ، ۱۴۴  
 معتصم ، خلیفہ ، ۱۵ ، ۱۷ ، ۱۸ ،  
 ۲۰  
 معروف کہ جی ، ۱۷۰  
 معین الدین چشتی - ہجری اجمیری ،  
 حضرت خواجہ ، ۸ ، ۱۳۲ ،  
 ۱۸۳ ، ۳۳۷ ، بتکرار ، ۳۴۰ ،  
 ۳۸۱ ، ۳۸۵ ، بتکرار ، ۳۸۷ ،  
 بتکرار ، ۳۸۸ ، بتکرار ، ۳۸۹ ،  
 ۳۹۰ ، ۳۹۲  
 مقدسی ، ۱۷  
 مقنع خراسانی ، ۱۴ ، بتکرار ، ۱۶  
 ملا صدرہ - دیکھئے : صدرہ ، ملا  
 ملا ہادی سبزواری - دیکھئے :  
 ہادی سبزواری ، ملا  
 منصور حلاج ، ۱۱۴ ، بتکرار ،  
 ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، بتکرار ، ۱۷۷ ،  
 ۲۷۹ ، ۳۰۵ ، ۳۱۰ ، بتکرار ،  
 ۳۱۴ ، ۳۱۸ ، ۳۵۶ ، ۳۸۱ ،  
 ۳۱۹ ، ۳۲۱ ، ۳۲۴ ، بتکرار ،

میر ولی الدین - دیکھیے: ولی الدین،  
ڈاکٹر میر  
میکسی، مدھیہ، ۷۶  
میکڈائل، ۵۵، ۷۶، ۵۷

ن

نبیؐ / نبی کریم ص - دیکھیے: محمدؐ  
رسول اللہ  
نور الدین - دیکھیے: ابوسعید  
نور الدین  
نظام المشائخ - دیکھیے: نظام الدین  
اولیاءؒ، حضرت خواجہ  
ننہڑ شاہ - دیکھیے: نظہر ولی  
نذیر نیازی، ۵۱۹، ۵۲۱  
نصیر الدین حسین ابن نیاز احمد  
بریلوی، حضرت شاہ، ۱  
نصیر الزمان، حضرت شاہ، ۱  
نطشے، ۳۵۰ بتکرار  
نظہر شاہ - دیکھیے: نظہر ولی  
نظہر ولی، ۱۸۱ بتکرار  
نظام (حیدرآباد دکن)، ۲۶۴  
نظام الملک طوسی، ۱۷ بتکرار،  
۱۸، ۱۹ بتکرار، ۲۰ بتکرار،  
۲۸، ۱۲۴، ۳۱۵  
نظام الدین اولیاء، حضرت خواجہ،  
۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۸۳  
۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۵  
بتکرار، ۳۳۶ بتکرار، ۳۹۰،  
۳۹۲ بتکرار، ۳۹۳ بتکرار،

بتکرار، ۳۹۷ بتکرار، ۳۹۸،  
۳۹۹ بتکرار، ۵۰۰، ۵۰۱  
بتکرار، ۵۴۲ بتکرار، ۵۴۳،  
۵۵۳ بتکرار، ۵۸۹  
مودود بن مسعود غزنوی، سلطان،

۳۸۵

موسلیؒ، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۷۶  
بتکرار، ۱۹۸، ۲۲۳، ۲۴۳  
بتکرار، ۲۵۱، ۲۵۸ بتکرار،  
۲۷۹، ۲۸۲ بتکرار، ۲۸۳،  
۲۹۰، ۲۹۹، ۳۳۵، ۳۵۶  
۳۵۷ بتکرار، ۳۶۱، ۳۰۰  
۳۶۹، ۳۷۴، ۵۶۷  
موسنی - دیکھیے: ہادی  
مولانا اکبر - دیکھیے: اکبر  
الہ آبادی  
مولانا رومؒ - دیکھیے: رومیؒ  
سہایر جین، ۹۱  
مہدی، خلیفہ، ۱۳، ۱۵، ۱۹  
۲۱، ۲۸

مے مہنون، موسیو، ۵۴۲  
میاں میر، حضرت شبخ، ۸،  
۲۳۱ بتکرار، ۲۴۶ بتکرار،  
۳۳۰، ۵۱۳  
میر، میر تقی، ۱۸۷ بتکرار،  
۲۱۱ بتکرار، ۲۱۳، ۳۲۸،  
۳۶۴، ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۹۹  
۵۰۰  
میراجات نقشبند المعروف بہ

بنومان ، ۲۷  
 بیگل ، ۲۰۸ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳  
 بتکرار ، ۳۷۳ ، ۳۷۴  
 ۵۳۷

### ی

یزید ، ۳۶ ، ۱۳۳ ، ۲۹۰  
 یحییٰ ، ۲۵۸  
 یحییٰ بن معاذ - دیکھیے : رازی  
 یحییٰ بن معین ، ۱۳۸  
 یعقوب ، ۲۲۳  
 یوسف ، ۱۹۸ ، ۲۲۳ ، ۳۸۸  
 ۳۸۳ ، ۳۸۰  
 یوسف ، امام ، ۳۱۸  
 یوسف الدین ، سید ، ۱۸۲  
 یونس علی بیگ ، ۲۷۶

Aditi, 57

Al-Farabi, 196

Al-Ghazali—see, Ghazali

Al-Jili, 11

Amelius, 91

Arbery, 36, 144

Azura, 51

Bashar Ibn Burd, 21

Bausani, Dr. Alessandro, 199

Beal, 15, 132

Bhikku Silchara, 77

Bosanquet, 370

Brahma, 152

Budha, 77

Burkitt, F.C., 47, 50

نظیر اکبر آبادی ، ۱۸۷  
 لکھن ، پروفیسر ، ۹۲ ، ۹۳  
 ۹۷ ، ۱۷۳ ، ۵۶۲  
 محمود ، ۲۳۳ ، بتکرار

نوح ، ۱۵ ، ۲۰۶ ، ۵۶۷

نوح ، شیخ ، ۱۸۲

بر الدین احمد بن عبداللہ ، ۱۲۵

نور محمد سہاروی ، شاہ ، ۳۲۳

نوشیروان ، ۱۶

نوادکی ، پروفیسر ، ۹۷

لیاز الدین خان ، ۲۲۸ ، ۳۳۲  
 بتکرار

### و

وائی باللہ ، ۲۰

واصل بن عطاء ، ۲۲ ، بتکرار

وامق ، ۲۲۳

وانتین ژوکوفسکی - دیکھیے :

ژوکوفسکی ، وانتین

وقار عظیم ، سید پروفیسر ، ۵۶۵

ولی الدین ، ڈاکٹر میر ، ۶۴

ولی اللہ دہلوی ، شاہ ، ۵۳۳

ویبر ، ۱۶۹

ویکنز ، ۱۷۲

ویوہلا ، ۶۴ ، بتکرار ، ۶۵ ، بتکرار

### ہ

ہادی (خلیفہ) ، ۲۸ ، بتکرار

ہادی سبزواری ، ملا ، ۱۸۰

ہارون الرشید ، ۱۳ ، ۵۰۹

ہراکلیس ، ۸۲

- Nicholson, R. A., 26, 36,  
     87, 92, 94, 97  
 Noeldki, 97  
 Porphyry, 87, 91  
 Prajapati, 57  
 Rhys David, Mrs., 77  
 Riffat Burky, 547  
 Rumi, Jalal-ud-Din, 196  
     rep, 460  
 Sargon, 46  
 Shustry, M.A., 39, 82  
 Sharif, M.M., 10  
 Socrates, 84  
 Subramanyam, K., 76  
 Thales, 81  
 Von Kremer, 167  
 Clodd, 460  
 Dawson, M.M., 41  
 Daqiqi, 200  
 Das Gupta — see. Gupta, Das  
 Ettinghausen, Dr. R., 172  
 Gautama, 77  
 Ghazali, 123, 367  
 Gupta, Das, 58, 61, 68  
 Hegel, 460  
 Husain Mansur, 152  
 Ibn-al-Arabi, 10, 196  
 Ibn-Maskwaih, 196  
 Ibn-Sina, 196  
 Jackson, 52  
 Jalal-ud-Din, Rumi, 1  
 Mac Donnell, A.A. 55, 57  
 Marcion, 52
-

## اماکن

### الف

آذربائیجان ، ۱۵ ، ۱۷ ، ۱۶  
 اٹلی ، ۳۳۳ ، ۴۷۱  
 ارمینیا ، ۳۰۶ ، ۴۹۰  
 احمد ، ۲۸۷  
 ادیسا ، ۴۷  
 اسپین ، ۳۰۵  
 اسکندریہ ، ۲۴ ، ۱۲۲  
 اشیلیہ ، ۳۰۵  
 اصفہان ، ۱۹ ، تکرار ، ۲۰  
 افریقہ ، ۱۲۵  
 افغانستان ، ۵۴ ، ۵۱۷  
 الہ آباد ، ۳۳۸  
 امریکہ ، ۱۷۷ ، تکرار  
 انگلستان ، ۲ ، ۳۸۰ ، ۴۹۰  
 ایران ، ۱۱ ، ۱۷ ، ۲۱ ، ۲۶  
 تکرار ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۳۷  
 ۳۹ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷  
 تکرار ، ۵۳ ، تکرار ، ۵۴  
 تکرار ، ۸۱ ، تکرار ، ۱۶۷  
 ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، تکرار ، ۱۷۷  
 ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۹۵ ، تکرار ،  
 ۲۰۱ ، ۲۰۳ ، ۳۵۶ ، ۴۰۷  
 ۴۷۷ ، ۵۱۷ ، ۵۱۹ ، ۵۵۰ ،  
 ۵۷۰

ایرودی ، ۱۸۱

ایشیا ، ۱۵ ، ۸۶ ، ۳۷۹

ایشیائے کوچک ، ۱۸۱

### ب

بحرین ، ۱۹  
 ہدایوں ، ۴۹۴  
 بدر ، ۲۳۳ ، ۲۸۷ ، ۲۹۹  
 برصغیر پاک و ہند ، ۲۷ ، ۱۲۹  
 ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، تکرار ، ۱۸۰ ،  
 ۱۸۶ ، ۳۲۶ ، ۳۸۱ ، ۴۹۰ ،  
 ۵۰۳ ، ۵۱۷  
 بسطام ، ۲۲۶ ، تکرار  
 بصرہ ، ۱۹ ، ۲۶ ، ۱۳۳ ، ۲۲۰  
 بطحا ، ۲۲۸  
 بغداد ، ۱۹ ، ۳۶ ، ۳۸ ، تکرار ،  
 ۹۷ ، ۱۱۲ ، ۱۲۲ ، ۱۳۳ ،  
 ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۲۹۲ ، ۳۰۸ ،  
 ۵۲۹ ، ۵۳۰  
 بلاد اشروسہ ، ۷۱  
 بلخ ، ۸۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵ ، تکرار ،  
 ۳۸۰  
 بنگلور ، ۴۳۹  
 بھارت - دیکھیے : ہندوستان  
 بیت اللہ ( بیت العرام ) - دیکھیے :  
 کعبہ

## بضا، ۵۰۱

پ

پاک پٹن، ۱۳۲

پاکستان، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۳۸

پانی پت، ۴۹۶

پشاور، ۴۰۵

پنجاب، ۴۴۹، ۴۸۲، ۴۸۴

۵۰۲ بتکرار

ت

تبرہ، ۱۳۱

تبریز، ۲۰۶، ۲۶۸، ۴۴۷

۵۶۷

ترچنابلی، ۱۸۱

ترکی، ۴۰۱

تھونسیا، ۳۰۵

ج

جرمی، ۴۸۰، ۴۴۳

جم، ۵۶۹

جونپور، ۴۴۳

چ

چاچڑاں، ۴۴۷

چین، ۲۸۵

ح

حجاز، ۲۵۷، ۲۸۵، ۵۶۱

حراں، ۳۰۴

حلب، ۱۸، ۲۳۲

حنین، ۲۳۴

حیدرآباد، ۲۶۴، ۴۴۰

خ

خراسان، ۴۱، بتکرار، ۳۶، ۱۲۲

۵۱۰، ۱۳۳

خیبر، ۲۷۰، بتکرار، ۴۷۲

۲۸۱، ۲۸۵، بتکرار، ۵۸۲

شکرار

د

دجلہ، ۵۰۱

درگاہ حضرت محبوب الہی

۴۹۲، ۴۹۱

دلی - دیکھیے: دہلی

دمشق، ۳۶، ۱۱۲، ۱۴۶

۳۰۵

دہلی، ۱۳۲، ۱۸۳، ۴۰۶

۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۳، بتکرار،

۴۹۵، بتکرار، ۴۹۶، بتکرار،

۵۵۹، ۵۵۸

ر

راس کمار، ۴۰۵

رملہ، ۹۲

روم، ۲۰، ۲۵، ۱۲۳، ۲۰۶

۲۳۲، ۲۳۷، ۲۸۵، ۳۳۳

۳۶۸، ۴۷۳، ۵۶۷، ۵۷۰

رویہ، ۱۷۳

رے، ۱۹، ۲۳۴

س

ساگرتال، ۴۹۴

سجز، ۱۳۲، ۴۹۰

سجستان، ۴۹۰

عدن ، ۱۹۹ ، ۲۰۰  
عراق ، ۱۵ ، بتکرار ، ۱۸۶ ، ۳۰۵  
۳۹۶  
عرب ، ۲۷ ، ۳۷ ، ۵۳ ، ۸۱  
۹۱ ، ۹۵ ، ۱۳۱ ، ۱۶۰  
۱۶۳ ، ۲۰۱ ، ۲۶۳ ، ۳۰۱  
عمان ، ۳۶۱  
علی گڑھ ، ۱ ، ۲ ، ۱۳۷ ، ۲۰۱۲  
۵۰۸

### خ

غرناطہ ، ۲۹۲  
غزنی ، ۱۹

### ف

فارس ، ۱۳۱ ، ۵۰۱  
فرانس ، ۳۲۰ ، ۳۲۱  
فرغندہ ، ۱۳۲  
فرنگ ، ۲۷۰ ، بتکرار ، ۵۵۹  
قسطاط ، ۵۰۳

### ق

قاہرہ ، ۲۱  
قرطبہ ، ۳۳۲ ، بتکرار ، ۵۳۳  
قولیہ ، ۳۸۰ ، ۳۸۱

### ک

کراچی ، ۳ ، بتکرار ، ۳ ، بتکرار ،  
۵۲۵ ، ۳۰۲ ، ۲۷۶ ، ۶  
کربلا ، ۲۲۹ ، ۲۳۱ ، ۲۸۹  
بتکرار ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۵۸۵  
کشیر ، ۳۰۵

مرالدیپ ، ۱۳۱  
مروہند ، ۵۰۳ ، بتکرار  
مری لنکا - دیکھیے : لنکا  
سلہٹ ، ۳۰۵  
ساربا ، ۳۶

سندھ ، ۱۸۲ ، بتکرار ، ۱۸۳ ،  
۳۳۹  
سنگ اسود ، ۳۱۲  
سومنات ، ۲۳۳  
سیالکوٹ ، ۳۳۹ ، ۳۴۰  
سیستان ، ۳۹۰  
سینا ، ۲۳۲ ، ۲۹۹

### ش

شام ، ۱۹ ، ۳۷ ، ۹۲ ، بتکرار ،  
۹۳ ، ۲۳۷ ، ۲۹۲ ، ۳۰۳  
۳۰۵ ، ۳۳۳ ، ۳۷۳ ، ۵۳۰  
شیراز ، ۳۷۷

### ص

صفا ، ۳۱۲  
صقلیہ ، ۸۲

### ط

طبرستان ، ۲۰  
طبعی ، ۱۷۶  
طور ، ۱۲۰ ، بتکرار ، ۱۹۸ ، ۲۲۳  
بتکرار ، ۳۷۹ ، ۳۸۳  
طلوس ، ۱۸۳

### ع

عجم ، ۹۵ ، ۲۰۳ ، ۳۵۶ ، ۳۷۰  
۳۷۷ ، ۳۷۲



ساوراء النهر ، ۱۷ ، ۱۹  
 مدین ، ۱۷۶  
 مدینہ منورہ ، ۲۸۷ ، بتکرار ، ۳۳۳  
 ۳۹۸ ، ۳۳۳  
 سرو ، ۳۸۲  
 سرو ، ۳۱۲  
 سرئید ، ۳۰۵  
 مسجد قرطبہ ، ۲۳۱ ، ۲۳۳ ،  
 ۳۳۶

مسجد نبوی ، ۹۶  
 مصر ، ۱۸ ، ۱۲۵ ، ۳۰۱ ، ۵۰۳  
 مقام ابراہیم ، ۳ ، ۳۱۲  
 مکہ معظمہ ، ۱۳۱ ، ۲۸۷ ، بتکرار ،  
 ۳۰۵  
 ملتان ، ۱۸۲ ، ۳۹۰  
 مومئی ، ۲۳۲  
 میڈیا ، ۳۶  
 سیلا پور ، ۱۳۱

## ن

نجد ، ۳۹۷  
 نیل ، ۲۶۷ ، ۲۹۶  
 نیویارک ، ۳

## ہ

ہالینڈ ، ۳۸۰ ، ۳۷۱  
 ہندوستان (ہند) ، ۲۷ ، بتکرار ،  
 ۳۷ ، ۵۳ ، بتکرار ، ۶۳ ، ۸۱  
 بتکرار ، ۱۲۵ ، ۱۳۱ ، بتکرار ،  
 ۱۳۲ ، بتکرار ، ۱۸۱ ، بتکرار ،  
 ۱۸۵ ، ۲۰۳ ، ۲۳۲ ، ۳۱۵

کعبہ ، ۲۲۲ ، ۲۲۷ ، ۳۳۳ ، بتکرار ،  
 ۵۸۵ ، ۳۱۲  
 کوثر ، ۲۸۵ ، ۵۸۲  
 گولہ ، ۱۹ ، ۳۶ ، بتکرار ، ۱۳۳  
 گولمیا ، ۳ ، بتکرار  
 کوه اصفہان ، ۲۰  
 کہتووال ، ۱۳۲  
 کیبرج ، ۳۳۵ ، بتکرار

## ک

کرکان ، ۱۹ ، بتکرار

## ل

لاہور ، ۲ ، ۳ ، ۷ ، ۱۰ ، ۱۱ ،  
 ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۸ ، ۲۱ ، ۲۲ ،  
 ۹۲ ، ۱۳۱ ، ۱۳۳ ، ۱۵۷ ،  
 ۱۷۲ ، ۱۸۳ ، ۲۰۱ ، ۲۰۹ ،  
 ۲۳۱ ، ۲۶۳ ، ۳۲۷ ، ۳۷۹ ،  
 ۳۸۱ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ،  
 بتکرار ، ۳۱۹ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ،  
 ۳۲۴ ، ۳۲۶ ، ۳۳۰ ، ۳۸۱ ،  
 ۳۸۲ ، ۳۸۵ ، بتکرار ، ۳۸۶ ،  
 ۳۸۸ ، ۳۹۰ ، ۵۰۳ ، ۵۱۳ ،  
 ۵۱۷ ، ۵۱۹ ، ۵۲۱ ، ۵۵۶ ،  
 ۵۸۳ ، ۵۶۵

لحسا ، ۱۹

لکھنؤ ، ۵۰۷

لندن ، ۲ ، ۳۳۵

لنکا ، ۲۷ ، ۱۳۱ ، ۳۱۲

## م

مالابار ، ۱۳۱

۳۴۳ ، ۳۶۳ بتکرار	۳۴۸ ، ۳۰۱ ، ۳۰۵ بتکرار
یونان ، ۸۱ بتکرار ، ۸۳ ، ۱۳۷ ، ۱۴۷	۳۱۱ ، ۳۱۷ ، ۳۲۱ ، ۳۶۳
۱۸۵ ، ۳۶۹ ، ۳۵۹ ، ۵۷۱	۳۶۷ ، ۳۸۲ ، ۳۸۵
بتکرار	۳۸۶ ، ۳۹۰ ، ۳۹۲ ، ۳۹۶
Cambridge, 50	۵۰۲ بتکرار ، ۵۲۸

China, 172

Lahore, 10, 199

Persia, 25

Strassburg, 55

ی

یثرب - نیکوئی : مدینہ منورہ

یوزپ ، ۸۶ ، ۳۹۰ ، ۳۱۷ بتکرار

## کتب

بتکرار ، ۳۲۵ ، ۳۲۷ ، بتکرار ،  
 ۳۴۲ ، ۳۵۱ ، ۳۶۲ ، ۳۷۹ ،  
 ۳۹۰ ، ۳۹۷ ، بتکرار ، ۴۰۰ ،  
 بتکرار ، ۴۲۳ ، ۴۲۵ ، ۴۲۶ ،  
 ۴۲۷ ، بتکرار ، ۴۲۹ ، ۴۳۰ ،  
 ۴۳۵ ، ۴۶۰ ، ۴۶۱ ، ۴۸۷ ،  
 بتکرار ، ۴۹۳ ، ۴۸۱ ، ۵۶۲ ،  
 بتکرار ، ۵۷۴ ، ۵۷۷ ، ۵۸۵ ،

۵۸۷

اقبال (مجلہ) ، ۳

اقبال اور تصوف اسلام ، ۳۳۶  
 اقبال کا تصور زمان و مکان اور  
 دوسرے مضامین ، ۵۸۳  
 اقبال کے محبوب صوفیہ ، ۳۱۷ ،

۳۸۸ ، ۵۱۳

اقبال لیکچرز ، ۱۲۳

اقبال معاصرین کی نظر میں ، ۵۶۵

۵۷۳ ، بتکرار ، ۵۸۳

اقبال نامہ ، ۳۱۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۳

۳۳۷ ، ۳۴۰ ، ۵۰۸

انجیل ، ۵۲

القاس العارفین ، ۳۳۲

اوستا ، ۳۰ ، ۳۶ ، ۵۴ ، بتکرار ،

۵۵ ، بتکرار

ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء

الف

آغا ، ۲۲

ابو داؤد ، ۲۹۵

ابن ماجہ ، ۲۹۵

ابنشد ، ۵۶ ، ۵۹ ، بتکرار ، ۶۳ ،

۶۴ ، بتکرار

الھر وید ، ۵۶ ، ۶۷

احمال خلفائے عباس ، ۲۰

احیاء علوم الدین ، ۱۱۲ ، ۱۲۳

الاخبار الطوال ، ۱۶ ، ۱۸ ، اردو (مجلہ) ،

ارمغن حجاز ، ۲۶۴ ، بتکرار ،

۲۶۸ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹ ، ۳۳۸ ،

۳۳۹ ، بتکرار ، ۳۵۷ ، بتکرار ،

۳۵۸ ، بتکرار ، ۳۵۹ ، بتکرار ،

۳۶۰ ، ۳۹۳ ، ۳۷۳ ، ۳۷۵ ،

بتکرار ، ۳۷۶ ، بتکرار ، ۳۷۷ ،

بتکرار ، ۳۹۸ ، بتکرار ، ۳۹۹ ،

۵۶۱ ، بتکرار

اسرار الخلق و الملونات ، ۳۸۶

اسرار خودی ، ۹ ، ۹۶ ، ۱۹۶ ،

۱۹۷ ، ۲۰۳ ، بتکرار ، ۲۱۱ ،

۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ،

۲۲۹ ، ۲۳۱ ، ۲۳۶ ، بتکرار ،

۲۳۷ ، ۲۵۸ ، ۲۷۳ ، ۲۸۳ ،

۲۸۹ ، ۲۹۵ ، بتکرار ، ۲۹۹

۵۳۹ ، ۴۴۳ ، ۴۴۳ ، ۲۴۲

۵۴۶

## ت

- تاریخ ادبیات ہند ، ۱۶۹  
تاریخ اصفہان ، ۲۰  
تاریخ الاسلام سیاسی ، ۲۱  
تاریخ تصوف اسلام ، ۲۲۰  
تاریخ مشائخ چشت ، ۴۲۳ ، ۴۳۰  
۴۸۵ ، ۴۸۹ ، ۴۹۲ ، ۵۰۹  
تاریخ مکہ ، ۹۷  
تجارب الامم ، ۲۰۰  
تحریر بخاری ، ۲۸۸  
تحقیقات نوین راجع بکشف  
المحبوب ، ۴۰۲  
تذکرۃ الاولیاء ، ۲۲۰ بتکرار ،

۵۱۲

- تزک جہانگیری ، ۵۰۷  
تشریحات ، ۵۳۶

- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ،  
۵۱۹ ، ۵۳۰ ، ۵۳۱ ، ۵۴۱  
بتکرار ، ۵۴۲ ، ۵۴۶ ، ۵۴۸

۵۵۱ ، ۵۷۰

تصوف ، ۹۲

- تصوف اسلام ، ۶۳  
تصوف اور اسلام ، ۱۰۰  
تعلیقات تہلیلہ ، ۵۰۷  
تعلیقات عوارف ، ۵۰۷  
تمدن اسلام : ۴۰۸  
تقریر برہنہ ، ۵۵ ، ۵۶

۱. بتکرار ، ۱۱

امیران نامہ ، ۱۸۷

ایمان ، ۴۸۶

## ب

- بال جبریل ، ۳۰ ، ۲۰۷ ، ۲۱۰  
بتکرار ، ۲۱۳ ، ۲۳۷ ، ۲۵۰  
بتکرار ، ۲۷۷ ، بتکرار ، ۲۸۰  
۱۸۱ ، ۳۳۳ ، بتکرار ، ۳۵۶  
بتکرار ، ۳۵۷ ، ۳۹۱ ، بتکرار ،  
۲۹۲ ، ۴۷۷ ، بتکرار ، ۴۷۸  
۴۹۹ ، ۵۰۱ ، ۵۰۲ ، ۵۳۷  
۵۴۰ ، ۵۴۴ ، بتکرار ، ۵۴۵  
بتکرار ، ۵۴۷  
بالک درا ، ۲۱۴ ، ۲۶۱ ، بتکرار ،  
۲۶۳ ، ۲۶۸ ، ۳۳۵ ، ۳۳۷  
۴۸۸

- بر عظیم پاک و ہند کی ملت  
اسلامیہ ، ۱۸۱ ، ۳۰۹ ، ۳۱۶  
۳۲۰ ، ۵۰۳

برہنہ ، ۶۱

بہکوت پران ، ۶۸

بہکوت گیتا ، ۴۶

## پ

- پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ،  
۲۳۸ ، ۲۶۸ ، بتکرار ، ۵۴۶  
پیام اقبال ، ۵۶۵  
پیام مشرق ، ۲۱۰ ، بتکرار ، ۲۱۳  
۲۱۵ ، ۲۲۷ ، ۳۸۷ ، بتکرار ،  
۴۷۰ ، بتکرار ، ۴۷۱ ، بتکرار ،

رسوز بیخودی ، ۲۰۴ ، ۲۱۵ ،

۲۱۶ بتکرار ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ،

بتکرار ، ۲۸۹ ، بتکرار ، ۳۳۴ ،

۳۳۵ بتکرار ، ۳۲۱ بتکرار ،

۴۹۳ ، ۵۶۲ ، ۵۸۳ ، ۵۸۴ ،

بتکرار ، ۵۸۵ ،

ز

زبور عجم ، ۳۵۰ ، ۳۹۲ بتکرار ،

۳۶۸ ، ۳۹۷ ، ۵۴۴ ،

من

سراسر ، ۴۴۷ بتکرار

سر اکبر ، ۳۱۳

سر الاولیاء ، ۴۹۳

سر دلبران ، ۵۲۵ ، ۵۵۱ ، ۵۵۳ ،

۵۸۳ ، ۵۶۱ ، ۵۵۵

سرود رفته ، ۴۹۲

سفرنامہ (ابن بطوطہ) ، ۱۳۱

سفینۃ الاولیاء ، ۱۳۴

سنکھیا سوترا ، ۱۶۹

سویتا سوترا اوپنشد ، ۴۶

سیاست نامہ ، ۱۷ ، ۱۸ ، بتکرار ، ۱۹

سیر الاولیاء ، ۴۳۲

ش

شاہنامہ ، ۲۰۱ بتکرار

شرح رباعیات ، ۵۰۷

شعرالعجم ، ۲۰۱ ، ۵۲۰

شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور

ان کی تعلیمات ، ۲۷۶

ض

ضرب کایم ، ۸ ، ۲۰۴ بتکرار ،

ج

جلوید نامہ ، ۲۰۶ بتکرار ، ۲۰۸

بتکرار ، ۲۱۳ ، ۲۱۴ بتکرار ،

۲۳۴ ، ۲۳۳ ، ۳۷۳ ، ۲۸۲ ،

۳۲۸ بتکرار ، ۳۵۶ ، ۳۶۱ ،

۳۶۲ ، ۳۹۲ بتکرار ، ۳۹۵

بتکرار ، ۴۶۸ بتکرار ، ۵۰۸ ،

۵۰۹ ، ۵۱۰ ، ۵۲۰ ، ۵۲۳

بتکرار ، ۵۳۸ ، ۷۳۹ ، ۵۴۸ ،

۵۵۵ ، ۵۵۶

ح

حج المطالب ، ۲۸۵

حکمت روسی ، ۳۸۱

حکمت الاشراق ، ۳۶۸

حیات سعدی ، ۵۷۵

حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج

بخش ، ۴۸۵

خ

خطوط اقبال ، ۵۵۶ ، ۵۵۸

د

داستان دینک ، ۴۳

دارالمعرفت ، ۵۰۷

دین کارد ، ۴۲ ، ۴۳ بتکرار

دیوان حافظ ، ۴۲۲

و

راز بیخودی ، ۳۲۷

الرعاية بحق الله تعالی ، ۴۸۶

رعایتہ لحقوق الله ، ۱۱۲

رگ وید ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷

۲۰۸ بتکرار ، ۲۱۳ ، ۲۵۰  
 بتکرار ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ، ۲۸۱  
 ، ۲۸۲ ، ۳۳۰ ، ۳۳۳ ، ۳۳۵  
 ۳۵۶ بتکرار ، ۳۸۹ ، ۳۹۳  
 بتکرار ، ۴۴۸ ، ۴۹۸ ، ۵۳۸

ط

طریقت ، ۴۰۴

ع

عوارف المعارف ، ۱۱۰ ، ۱۲۵

ف

فتوح الغیب ، ۱۱۱

فتوحاتِ مکینہ ، ۶۴ ، ۳۰۵

فرق فرق ، ۳۸۶

فصل فی المحبة ، ۱۱۲

فصوص الحکم ، ۱۰ ، ۳۰۵

بتکرار ، ۳۰۸

فلسفہ اقبال ، ۵۷۴

فلسفہ عجم ، ۳۷۳

فلسفے کے بنیادی مسائل ، ۳۰۲

۳۶۸ ، ۳۷۳

فوائد الفوائد ، ۴۴۰ ، ۴۴۲

ق

قرآن حکیم ، ۱ ، ۲ ، ۵ ، ۶

۹ ، ۲۶ ، ۳۰ ، ۴۰ ، ۴۷

۶۲ بتکرار ، ۸۶ ، ۹۰ ، ۹۱

بتکرار ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۹

بتکرار ، ۱۰۰ ، ۱۰۳

بتکرار ، ۱۰۴ ، ۱۰۵

بتکرار ، ۱۰۶ ، ۱۰۷  
 بتکرار ، ۱۰۸ ، ۱۱۰  
 بتکرار ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۶  
 ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰  
 ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳  
 بتکرار ، ۱۲۴ ، ۱۲۷  
 بتکرار ، ۱۳۹ ، ۱۴۰  
 ۱۴۲ بتکرار ، ۱۴۶ ، ۱۵۲  
 ۱۵۳ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹  
 بتکرار ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲  
 ۱۶۳ ، ۱۶۴  
 ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸  
 ۱۷۱ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ، ۱۸۹  
 ۱۹۵ ، ۲۰۱ ، ۲۱۷ ، ۲۱۹  
 ۱۳۳ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۵۵  
 ۲۶۸ ، ۲۶۹ ، ۲۷۱ ، ۲۷۵  
 ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۳۰۱ ، ۳۰۲

ک

کتاب البدء والتاریخ ، ۱۷

کتاب البیان لاهل العیان ، ۴۸۶

کتاب التواہم ، ۱۱۲

کتاب الزہد ، ۳۷ ، ۱۱۲ ، ۱۴۵

کتاب الصدق ، ۶ ، ۹۴ ، ۹۵

۱۰۶

کتاب الطواہین ، ۴۲۱ ، ۴۱۹

کتاب اللع ، ۶ ، ۲۶ ، ۹۲ ، ۹۷

بتکرار ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۳

۱۱۱ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۵۳

۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۸۳

کتاب الوصایا ، ۱۱۲

- نتاب فتا و ہذا ، ۳۸۶  
 نتھا ، ۶۱ ، ۶۳  
 کشف المحجوب ، ۶ ، ۱۳۲  
 ۱۳۳ ، بتکرار ، ۱۳۵ ، ۱۳۷  
 ۱۳۶ ، ۱۳۸ ، ۱۴۰ ، ۱۵۷  
 بتکرار ، ۱۵۸ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹  
 ۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۴۱ ، بتکرار ،  
 ۲۴۳ ، ۲۴۹ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹  
 بتکرار ، ۲۷۵ ، بتکرار ، ۲۷۵  
 ۲۹۷ ، ۲۹۸ ، ۲۹۹  
 ۳۰۱ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۴  
 بتکرار ، ۳۲۵ ، ۳۸۵ ، ۳۸۶  
 بتکرار ، ۳۹۹ ، ۵۱۱ ، ۵۳۷  
 ۵۵۲ ، بتکرار ، ۵۵۳ ، ۵۵۴  
 بتکرار  
 کشمیری گزٹ ، ۳۰۳  
 کنھیا اہنشد ، ۶۱  
 گی  
 گاہا ، ۳۳  
 گہا ، ۳۲  
 گینا ، ۶۷ ، بتکرار ، ۶۸ ، بتکرار ،  
 ۳۷۹ ، ۶۹  
 م  
 مبدع و معاد ، ۵۰۷  
 منتخب التواریخ ، ۳۱۰  
 مثنوی مولانا روم ، ۸۳ ، ۱۱۹  
 ۱۷۱ ، بتکرار ، ۱۷۹ ، ۱۹۷  
 ۲۳۸ ، ۲۴۲  
 مرآة المثنوی ، ۲۳۸ ، ۲۴۲  
 مزدیسنا ، ۱۳۷ ، ۱۷۵ ، بتکرار  
 مسافر (مثنوی) ، ۳۵۵ ، ۳۹۳  
 ۵۳۵ ، ۵۴۳  
 سلسلہ مدو جزر اسلام ، ۳۱۸  
 مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ، ۱۲ ، ۲۹  
 شکوۃ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹  
 معارف لدنیہ ، ۵۰۷  
 معرفت الحقائق ، ۵۰۷  
 مقالات اقبال ، ۳۷۹ ، ۴۰۷ ، بتکرار  
 مکاتیب اقبال ، ۷ ، ۸ ، ۲۲۸  
 مکتوبات امام ربانی ، ۵۰۷  
 ملفوظات اقبال ، ۳۲۷ ، ۳۳۷  
 بتکرار  
 منڈک اوپنشد ، ۶۲ ، بتکرار  
 منہاج الدین ، ۳۸۲  
 مہا بھارت ، ۶۳  
 میراث ایران ، ۲۲ ، ۱۷۲ ، ۳۰۸  
 بتکرار  
 میر تقی میر ، حیات اور شاعری ،  
 ۲۱۲  
 ن  
 نوالاللوب ، ۳۸۶  
 نفحات الانس ، ۹۲ ، ۳۲۷  
 نفسیات واردات روحانی ، ۲۰۹ ،  
 ۵۲۷ ، ۵۲۸  
 نورالحقائق ، ۵۰۷  
 و  
 ویندیداد ، ۳۳ ، بتکرار ، ۳۵  
 بتکرار

- Sidhanta System, 75  
 Mish Katal-Anwar, 367  
 Mystics of Islam, 36, 87,  
     92, 94, 145  
 Proceedings of the Third  
     Oriental Conference  
     (1924), 75  
 Process of Emanation from  
     The Supreme Being, 47  
 Oman, 26, 367  
 Outlines of Islamic Culture,  
     39, 82  
 Researches in Manichaeism, 52  
 Reason and Intuition in  
     Iqbal's Poetry, 547  
 Religion of the Manichees,  
     47, 50  
 Sufism, 36, 144, 145  
 Vedic Mythology, 55  
 Dedication to Professor  
     T.W. Arnold, 10, 11, 12,  
     13  
 Development of Metaphysics  
     in Persia, 10, 21, 23,  
     25, 151, 152, 159, 162,  
     169, 170, 179, 195, 235,  
     304, 368  
 Early Mystic of Baghdad, 508  
 Enneads, 304  
 Ethical Religion of Zoroaster,  
     41, 42  
 Hindu Mysticism, 58  
 Journal of the Regional  
     Culture, 447  
 Legacy of Persia, 22  
 Majjhima Nikaya, 77, 79, 80  
 Manual of Buddhism, 77  
 Metaphysics of the Salva
-



## غلط نامه

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۲	۷	نحن	و نحن (سورہ نمبر ۵ ، آیت نمبر ۱۶)
۹۹	۲۴	(قرآن ۳۸ - ۲۸)	(قرآن س ۳۸ : ۱ : ۲۹)
۱۰۳	۲۰	نحن	و نحن
"	۲۱	(۱۵/۵)	(۵۰ : ۱۶)
"	۲۴/۲۳	(۲۴/۴ ، ع ۱۷)	(۵۷ : ۴)
۱۰۴	۵	(س ۲۰ ، ۱ : ۳۸)	(۴۰ : ۴۶)
۱۰۴	۷	(۷ ، ۲)	(۲ : ۱۸۶)
"	۱۵	(پ ۲۲ ، ع ۱۲)	(۳۳ : ۳۷)
۱۰۵	۱	كان	و كان
"	۲۴	كان	وكان
۱۰۶	۳	(۳۹ : ۱۴)	(۳۹ : ۱۱)
"	۴/۳	(۳۹ : ۱۶)	(۳۹ : ۱۴)
"	۵	(۱۹ : ۵۲)	(۱۹ : ۵۱)
"	۱۱	صدقوا ، ما	صدقوا ما
"	۱۶	بالله ،	بالله (۱۶ : ۱۲۷)
۱۰۶	۱۸	و بشر الصابرين فجعل لهم الكرامة بالبشرى	و بشر الصابرين (۲ : ۱۵۵)
"	۲۲	(صادقین البقر - ۲۳)	صادقین (البقرہ : ۹۴)
۱۰۷	۳	انما الحياة	اعلموا انما الحياة
"	۸	وما الحياة الدنيا	والله عنده حسن العاقب
		الاستعاضة بالفرور (۱۴/۳)	(۳ : ۱۴)

وايای فالتون موخر و ايای وايای فارهبون ، وايای فالتون	١٢	٢٢
فرهبون ، مقدم		
(٢ : ٣٠ و ٣١)		
الله	١٥	٢٠
الله (٢ : ١٦٥)		
قل ان	١٥	٢٢
الله -	١٦	٢٢
الله (٣ : ٣١) -		
(٦٥ : ٣)	(٦٨ : ٣)	١٩
(٢٣ و ٢٢ : ٤٥)	(٤/٥٥)	٢٢
(٢ : ٢٤٣) -	(٢/٢٤٢) -	١٠٨
والله هو الفنى الحميد	٤	١٠٨
(البقره ٢ : ٢١٦)	(البقر ٢١٣)	١٣
شئ	١٦	٢٣١
تتجافلى	١٦	٢٢
احباؤك	٢٠	٢٢
يك	١٤	٢٩٣
مخلوك	١١	٢٢
الحياة	مختلف مقامات پر	
(٤ : ١٤٢)	(٤ : ١٤١)	٩
الفقر ازين	الفقر ازين	٢
الفقر الصادق	الفقر لصادق	١٩
وقيل هذا	قبل هذا	١٤
(٣٩ : ١٠)	(٣٩/١٣)	٢١
مبصر	مبصر	٢
(٥٠ : ١٨)	(٥٠/٥٠)	١٣
(٥٣ : ٥)	(٥٥/٥٣)	٢
الجهلون قالوا	الجاهلون ، قالوا	١١
شهيدا	الشهيدا	٣
ان اعرف	ان اعرف	١٦

الى الجهاد	الى جهاد	١١	١٣٩
(سوره ٢ - آيت ١٥١)	(سوره ٢ - آيت ١٣٩)	١٣	١٥٩
(١١٠ : ١١٠)	(بنى اسرائيل - ١١٠)	٢	١٦٨
ان لى مع الله وقتا	عم لى مع الله وقت	١١	٢٤٥
عبدالرشيد طارق	عبدالرحمان طارق	١٥	٣٢٤
للذين	للذين	١٣	٥٠٩
الله (٥٤ : ١٦)	الله	١٣	١١

---